شرح وافیه سید صدر فی للسید صدر الدین
[illegible]

١

٢٠٢٩ - شرح الوافية للسيد الأجل صدر الدين محمد بن مير محمد باقر الرضوي القمي الهمداني الغروي المتوفى في عشر الستين بعد المائة والالف كما ارخه السيد عبد الله الجزائري في اجازته الكبيرة وهو كان من اعلام عهد الفترة بين الباقرين المجلسي والبهبهاني وهو شرح بالقول يعني قوله - اقول في خمسة عشر الف بيت تقريبا وقد حكى عن تلميذه الوحيد البهبهاني انه حضر عند استاذه الشارح المذكور في النصف الأول من الشرح دون الثاني ولذا صار النصف الأخير اقرب الى مذاق الاخبارية من النصف الاول اوله (الحمد لله الذي اوضح لنا منهاج الدين بمصباح الحق من مشكاة اليقين ...) الذريعة للشيخ آقا بزرگ الطهراني ج ١٤ ص ١٩٦ . وله ترجمة ضافية في الكنى والألقاب للمحدث القمي طبع نجف ج ٢ ص ٣٨١ - ٣٨٢ .

ربنا يسّر ولا تعسّر وتمّم بالخير



## هذا كتاب شرح وافية الأصول من مصنفات العالم المدقق سيد صدر الدين

وبه وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبه نثق

الحمد لله الذي اوضح لنا منهاج الشرع بمصباح الحق من مشكوة اليقين والصلوة
على رسوله المبعوث نور رشاد الخلايق وعلى آله الكرام مفاتيح الحقايق اما بعد فهذه
ما نثره من الفرايد في تصعيد تيجان الفوايد قلم بحر العلم المواج وشرع الفضل الوهاج
نور حدقة الاماثل ونور حديقة الفضايل وطراز العصابة العلوية ونظام درر
المفاخر الحسنية والحسينية الحامي لحوزة الدين المبين والماحي لظلام الظن بصبح اليقين
علامة العلماء والبحر الذي لا ينتهي والحل من سلك استادنا الاعظم المشار
الحل في الكل وجد الفوايد التي هي دائما كالسيد السند والركن المعتمد
والاكمل الاوحد مولانا صدر الدين محمد لد الفاضل المحقق والنحرير المدقق
السيد محمد المدعو بباقر القمي افاض الله عليه سجال الغفران واسكنه اعلى
غرف الجنان واحيى الله بصوب تحقيقات استادنا رياض العلوم فقد عادت
هشيما وملكه الله دنيا بالمعالي وسقاه رحيق التوفيق واولاه في الدارين
فخرا جسيما وكان ذلك في وقت قرائته وافية الفاضل النبيل مولانا عبد الله التوني

التوني قدس الله روحه على جنابه الشريف فرح طرف الطرف في رياضه واورده
ذالك قلبك الصافي من نن لا لحياضه مدة التكاليف عشرت بالكتن و
واسمال من نفايسه وقد ظفرت ببحر الفضل فاغترف هذا جملة ما افاده بلّغه الله
مراده فقال **قوله** قلنا انكار التبادر **اقول** معنى كون التبادر من امارات
الحقيقة هو ان يتبادر المعنى من اللفظ المجرد من جميع القراين حتى من مادة الشهرة
الشهرة من حيث وقوعه في الكلام من يراد اثبات كون اللفظ حقيقة عنده فاذا
استعمل صاحب اللغة لفظا ويتبادر عند استعماله معنا الى ذهن من يعلم هذه
اللغة يكون هذا التبادر امارة كون اللفظ حقيقة في هذه اللغة فاذا استعمل
النحوي لفظا كان يكون اللفظ حقيقة النحوية وهكذا وبالجملة مطلق التبادر
يدل على مطلق الحقيقة واما خصوص الحقيقة فيستفاد من ملاحظة خصوص المستعمل
اذا عرفت هذا فنقول نحن نسلم التبادر في مثل هذه الالفاظ من اللفظ الواقع
في كلام الشارع لما قاله المصنف بعد هذا من عدم الارتياب والشك لكنا نقول
ان هذا التبادر له ليس لاجل ان المستعمل هو الشارع حتى يدل كون اللفظ
حقيقة عنده بل لما راينا اللفظ مستعملا واضحة عند المتشرعة في هذا المعنى
بعنوان الحقيقة صارت دلالته على هذا المعنى واضحة عندنا متبادرة من اللفظ
ولما سمعناه في كلام الشارع وهو ابهم اراده منه ما اراده المتشرعة وان كان استعمال
ن مانه مع القرينة تبادر الان الى اذهاننا المعنى المراد فتوهمنا ان التبادر كان
لاجل وقوعه في كلام الشارع من حيث وقوعه في كلامه والحال ان من منع التبادر
غرضه ما قلناه **قوله** فانه لا شك **اقول** نعم ولكن من اين لك هذا التبادر
في اي كلام كان انما هو لاجل استعمال خصوص المتكلم شارعا كان او متشرعا ام
لا يجوز ان يكون في كلام الشارع لما قلناه من المؤانسة بكلام المتشرعة مع اتحاد

الكلام وحقيقة الشرعية ويمال له
راسمر بعيدا وتعليله بالسان
كا وسعله والواضح عند جماعه

المرادين وان كان اللفظ مجازا عند واحد حقيقة عند اخرى قوله وغايته انك تقول
ان هذا التبادر اقول هذا الكلام يدل على انه تفطن لما قلناه مع انه اول كلامه
حيث اسند الاشكال الى المانع وهذا يدل على الغفلة او التغافل قوله بل الظاهر
اقول هذا اول النزاع وعين المتنازع فيه قوله والحاصل انا نقول اقول
بل نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل وضع الشارع غير معلوم بل هو مشكوك
فيه فلا يصح جعله دليلا على الحقيقة ولو فرضنا حصول الظن بالوضع فجواز العمل
بمثل هذا الظن غير معلوم فلا فايدة في اثباته قوله والا لم يثبت اكثر الحقايق
اقول لا ضير اذا لم نعلم ان التبادر لماذا فاذا علم ثبت وبعد التنزل وتسليم كونها
حقايق فلا فائدة فيها من غير قرينة انما يكون بعد تفهيم المعنى بالقراين كما في تعليم ساير اللغات
وبعد الاشتهار فما علم صدوره بعد لا يحمل الا على الشرعية وما علم صدوره قبله
فمع عدم القرينة الان كما هو المفروض يحمل على اللغوية او العرفية العامة في هذه الزمان
لان الاصل عدم القرينة حين الصدور واحتمال وجود القرينة وعدم النقل لا
يعارض الاصل واما المجهول فيحتمل الامرين صدوره قبل الاشتهار وارادة غير المعنى
الشرعي ولهذا ما انضمت اليه قرينة او ارادة المعنى الشرعي وفرض وجود القرينة
حين الصدور لكنها لم تنقل الينا والامر الثاني صدوره بعد الاشتهار والاستغناء
عن القرينة فالمتعين المعنى الشرعي والترجيح للاول مع الحمل على غير الشرعي لان اصالة
عدم القرينة في هذا القسم لا معارض لها ومجرد الاحتمال وعدم النقل قد عرفت حاله
والحمل على الثاني يحتاج الى العلم بعدم معارض علم وجودها عن القرينة لكنه لم يحصل
بيانه انا نعلم وجود القرينة قبل الاشتهار فيستصحب وعدم نقل القرينة لا يدل على
عدمها اذ لم تجر عادة الرواة بنقل القراين وان نقلت فبعنوان الندرة مع انا نعلم تحقق
القراين لهم في كثير من المواضع ولا معنى لاصالة عدم القرينة بعد العلم بوجودها



بوجودها والقول بعدم الاحتياج الى القرينة قبل الاشتهار ايضا لان النبي ص
قال لاصحابه وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني ثم استعملها فيها فانصب قرينة
اصلا كانه من القول الزور ولما فرضنا كون الخبر مجهول الحال ما حصل لنا
علم بعدم القرينة في الواقع فلا يحمل على حال الاشتهار والاستغناء فظهر ان
فايدة اثبات الحقيقة الشرعية منحصرة في خبر علم تاريخ صدوره بعد الاشتهار ومن
يا تبين بمثله فالمسألة عديمة الفايدة او قليلتها قوله واعلم ان هذه المسئلة
هذا هو الحق الذي لا محيص عنه ولكن على تفصيل نبه عليه اخونا السيد الفاضل
العالم النحرير سيد المحققين وفخر العلويين السيد نصر الله المدرس في الحاير
دام مجده وهو ان من الالفاظ الفاظا كانت الامة محتاجة الى معرفة معانيها من
صدر الاسلام الى يومنا هذا لكونهم مكلفين بها كل يوم او كل اسبوع كالصلوة
والركوع والسجود والسهو وغسل الجنابة والعمرة والصوم واشباهها وهي التي
لا يبعد اشتهارها في بدو زمان الشارع بحيث لا يحتاج الى القرينة فضلا عن زمن
الباقرين ع وهو اول زمان شيوع احاديث المعصومين عليهم السلام ومنها ما استعملها
الشارع في غير معانيها ولكنها كانت قليلة الدوران على السنة اهل زمانه لندرة
الاحتياج كالخلع والايلاء وامثالهما ولكن التابعين بحثوا عنه فاشتهرت
في قريب من المائة من الهجرة وهذا ايضا مثل سابقها ومنها ما هو مستعمل في معان شائعة
المعاني التي شاعت بين المتشرعة ولغيرها ولا يظهر ان الائمة استعملوها في خصوص
هذه المعاني لانها متغايرة عندهم او استعملوها في معانيها العامة وان قصدوا
منها فردا خاصا لكونه متضمنا للعام وهذه لا يحصل الظن بكونها في كلامهم ع ثمة
مستعملة فيما شاع بين المتشرعة كالكراهة الشاملة للمعنى المصطلح وللحرام وكالوجوب
الشامل للمعنى المصطلح وللمستحب المؤكد وكالنجس الشامل لما يجب الاجتناب عنه

فى التسلوق ولما يسبق وامثالها فعلى من يريد الاستنباط والتامل والفرق

**قوله** لا دليل هذا كلام حسن جيد ولا باس ان نتكلم مشيرين الى بعض الفوائد

فنقول ان مبنى الفهم والتفهيم عند كل قوم على الوضع الواحد من واحد ومتابعة

الاخرين او المواضعة من جماعة وبالجملة اهل كل لغة اساس محاورتهم على المعنى

الحقيقى الواحد عندهم ثم يدعو الواضع او غيره من اهل اللغة داع لفظى او معنوى

على استعمال بعض الالفاظ فى غير المعانى الاولية فان صار الثانى حقيقة عند اهل

صار الاصل والاساس التكلم على ارادة المعنى الاخر من اللفظ فيعدل من الاصل

الاول وان صار حقيقة عند طائفة خاصة صار هذا الاصل هذه الالفاظ

فاذا سمعنا اللفظ من اهل اللغة من دون نصب قرينة يحصل لنا الظن فى الاغلب

بارادتهم المعنى الموضوع له لعلمنا بالاصل الذى هو مبنى التكلم واذا سمعناه من

اهل العرف بعد العلم بمواضعتهم نظن ارادتهم ما اصطلحوا عليه وكذا العرف الخاص

ولهذا يقدم الحقيقة الشرعية فى كلام الشارع ومن بحكمه على العرفية العامة لعدولهم

عن اصل العرف العام ويقدم العرفية على اللغوية بمثل هذا اذ الظن فى كل مرتبة

هو الداعى على الحمل وانما قلنا يحصل الظن لاحتمال ارادة الغير الموضوع له مع

الغفلة او التغافل لغرض وللمخاطب من حيث الفهم ولانه لم تنقل القرينة الينا

مع ان العلم بالوضع او المواضعة يحصل فى قليل من الالفاظ او يحصل القليل من

الناس لان اكثر المعانى يثبت عند البعض بنقل غير متواتر مع عدم عدالة الناقل

او عدم العلم بها فى الاغلب ثم نقول ان الغير المعنى الاصلى قد يكون مجازا ويدخل

فيه التخصيص والاضمار وقد يكون حقيقة من غير هجر الاول وهو المشترك سواء

كان من وضع واحد ام لا وقد يكون مع الهجر وهو المنقول عليه وجميع هذه يكون

من عوارض الوضع ليس اساسه عليه بل الداعى اللفظى والمعنوى دعى الى مثل هذه





هذه الاستعمال وهو قليل بالنسبة الى الاستعمال فيما وضع له اولا فالمجاز الغالب

الذى هجر معه الحقيقة يلحق فى هذا المقام بالحقيقة كما ان المجاز المساوى يصير اللفظ

بسببه مشتركا اذا عرفت هذا فاللفظ الذى استعمل فى اكثر من معنى اذا لم يعلم ان

استعماله فيه باى طريق اهو مشترك بين المعنيين او مجاز فى واحد فلا بد يحصل فيه

التعارض بين كل واحد من الخمسة وبين آخر منها فى كل والترجيح البعض على البعض

وجوها اشار المص الى بعضها وذكر الشارح العميدى فى شرح تهذيب الاصول اكثرها

فليرجع اليه اصلا وحاصل الجميع انه انما يعتبر لانه مظنة لو دار اللفظ بين الاضمار

والاشتراك كقول النبى فى خمس من الابل شاة قال الشارح المذكور فيحتمل لفظ فى

ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونه للظرفية خاصة فيجب الاضمار

فيصير تقديره فى خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على

المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا فى صورة واحدة وهى اذا

كان هناك امور متعددة متساوية فى احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على

تعيين احدها فح يتحقق الاجمال اما فى غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان

بعض ما يصلح للاضمار على الباقى فلا اجمال لوجوب الحمل بالراجح بخلاف المشترك

فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد

منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال عليه

وآله السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لى الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة

فكان الحمل اولى لان الاضمار محوج الى ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار

وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهى القرينة

الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحوج

الى القرائن الثلث فى صورة واحدة كما بينا والمشترك محوج فى كل صور وجوده

او التغاير

علم ان الاستعمال فعند الاحتمال يحمل عليه على الغالب المظنون مثلا ح

فكان الاول اولى انتهى وحاصل الوجهين ان المتكلم يختار الافصح والاقل
مفسدة والاحسن الا عند الضرورة فيكون معنى كلامه الحق واغلب فعند الاحتمال
يحمل على الاغلب وعلى هذا فنقول ونحن نقول ان من ملاحظة هذه الوجوه يحصل
لنا اعتقاد ان اللايق والحرى وما ينبغى ان يكون هو غلبة ما فيه الرجحان واما وقوع
هذه الغلبة فلا يحصل لنا الظن به لانا كثيرا ما نرى امورا نعلم فيها رجحانا عكسا
محو خاص ثم نرى الواقع على خلافه الا ترى ان كل عاقل يحصل له اعتقاد ان
اللايق تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا مع ترجيحات كثيرة ثم الواقع على خلافه ومثل
هذا كثير فنمنع الوقوع ههنا ايضا فلو اعرضت عن هذا وتمسكت بتتبع
الغالب بحسب الواقع فنقول القدر المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة اما غلبة
غيره على غيره فلا ثم غلبة المجاز انما تكون فى اكثر كلام امثال العرب فعلى المجتهد
المعول على مثل هذا الظن ان يثبت ان الشارع من هذا الاقل اذ ليس اكثر العرب
اكثر كلامهم الا المعانى الحقيقية من اللغوية وغيرها فليس المتجوز الاعم الا غلب
من افراد المتكلم حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه ومن اين لنا اثبات هذا اذ الحق
ان الشارع لم يتعلق غرضه من ابتداء استعمال الالفاظ اللغوية فى غير معانيها انما يتعلق
بغرض المتجوزين من فوايد المجاز بل الغرض الاصلى تفهيم هذه المعانى من الالفاظ
للامة والنزاع فى كونها حقايق او مجازات يرجع فى الحقيقة الى انها اشتهرت فى
زمانه واستغنت عن القرينة اولا واما انها هل هى مجازات فى الواقع او منقولات
مع قطع النظر عن الاشتهار وعدمه فلا فايدة فيه ولا يقع من المحصلين فظهر من
مجموع هذا الكلام بطلان العلة التى من اجلها يقدم الحقيقة على غيرها
ويظن انها المراد هى جعل المتكلم الاصل والقاعدة فى كلامه ارادتها وانه لا
يعدل عنه الا لضرورة وداع ليست موجودة هنا ولهذا اشار المحقق رحمه الله بالمنع



منع اعتبار اذ الاجماع الذى هو الدليل فى الحقيقة لم يثبت فى غيرها **قوله**
اطلاق المشتق الخ **اقول** قولنا المشتق حقيقة باعتبار الحال يحتمل معنيين
احدهما وهو الاكثر العبارات كعبارة المعرة وصرح البعض انه حقيقة فى حال
النطق اى وضع ليدل به على ذات متلبسة بالمبدأ فى حال التكلم فيدل على
الزمان الخاص دلالة الفعل عليه قال بعض شراح المنهاج ان المشتق اذا اطلق
باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فهو مجاز اتفاقا وان كان
باعتبار الحال اى كان المعنى موجودا فى حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق
وان كان باعتبار الماضى ففيه مذاهب انتهى والثانى انه حقيقة فى حال التلبس
اى وضع ليدل به على الذات المتلبسة حين تلبسها بالمبدأ ووجوده فيها
قال فى جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه فى كون المشتق حقيقة
ان امكن والا فاخر جزء منه وثالثها الوقف ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة فى
الحال اى حال التلبس لا النطق خلافا للقرافى انتهى وهذا هو الظاهر من العضدى
قال المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا
وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه
وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب وهو الان لا يضرب قد اختلف فيه **اقول**
الظاهر ان مفهوم المشتق ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو وجه من وجوه الذات
الموصوفة التى وجد فيها المبدأ ولا نعرف من جهة دلالة لفظ المشتق الا
هذا الوجه وانما نعرف بكونها جوهرا او عرضا مثلا من خارج اللفظ واذا
حلل وفصل قيل هو عبارة عن ذات لنسبة الى المبدأ سواء صدر عنها او وقع
عليها او قام بها فمفهوم القايم والابيض والطويل والمضروب ليس الا ما يعبر عنه بالفارسية
بقولهم ايستاده وسفيد ودراز وزده شده ولا دلالة لتلك الالفاظ على

افادة هذه المرجحات الظن بالمراد وبعد
التسليم الى منع م
[illegible]

التفصيل المذكور ابتداء ولا على زمان ولا على تجدد وحدوث اى الحصول بعد ان
لم يكن كما قال الفاضل الجلبى لانه اذا كان المبدأ تاثيرا او تاثرا او كانا معتبرين فيه
لان العامة لما لم يبلغوا الى فهم تاثير قديم فى تعليم بل الى فهم تاثير من غير
مدخلية الحركة واعتادوا بالتاثيرات والتاثرات التى ماهية المسبوقية بالعدم
يخطر ببالهم عند حضور فعل شئ لشئ او قبول له تجدد الفعل والقبول او
الاثر فى زمان من غير تعين له وانما يتعين اما من جهة وضع الصيغ كالافعال
او من طريق آخر كقولنا زيد ضارب الآن او غدا مثلا والظاهر ان اهل اللغة
جعلوا قبول القابل للمقبول تاثرا منه فيه ولذلك عبروا عنه باسم الفاعل
كالقابل والمنكسر والمتاثر فالحدوث والتجدد ليسا داخلين فى مفهوم المشتق
بل انما يفهم من جهة اعتبار التاثير والفعل والتاثر والانفعال فى مبدأ الاشتقاق
فهو لازم عرفى لمفهومه ومثل ذلك دلالة بعض الافعال على التجدد والتقضى
شيئا فشيئا فانه انما يفهم من خصوصية الحدث او اقتضاء المقام وليس داخلا فى مفهوم
الفعل كما صرح به السيد فى حاشية المطول وقال فيها ايضا ان الدليل على اعتبار
الحدوث فى المعانى التى يدل الافعال على اقترانها بازمنة مخصوصة هو ان اهل
اللغة يفهمون منها ذلك ويفسرونها به انتهى ولعل ما قلناه هو السر فى
ذلك ولعلك تجد بوجدانك فرقا بين قولنا عالم وقادر اذا اريد بهما
الذات المنسوبة الى العلم والقدرة اعنى هاتين الصفتين لا المعنى الحدثى المصدرى
الماخوذ فيه التاثير او التاثر وقولنا ناصر وضارب وكان الفرق بين قولنا
حاسن وحسن وضايق وضيق انما هو لذلك اعنى الانفعال وقبول فى اسم الفاعل دون
الصفة مثلا يظهر ذلك من ترجمتهما بالفارسية فحاسن معناه نيك شونده وحسن معناه
نيك وقس عليها الاخريين وقال السيد ليفهم الاسم كعالم مثلا يدل على ثبوت



ثبوت العلم للذات العالمة التى لم تعرف الا بوجه كونها عالما يثبوتا اى صفة
للموصوف لا ثبوت المسند للمسند اليه لعنى انه يدل على النسبة الوصفية التى تقتضيه
لا الخبرية التامة فغرض السيد من قوله الذى حكم به عليه الشئ الذى يصح لاجل
اتصافه بالعلم ان يحكم عليه بانه عالم وان لم يكن هناك حكم وايقاع ونقل عن
الشيخ عبد القاهر انه قال لا تعرض فى زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق
فعلا له كما فى زيد طويل وعمرو قصير وقال ان المبدأ فى جعل الصفة المشبهة
مثله غير فى اسم الفاعل يعنى لم يعتبر فى اسم الفاعل الحدوث كالصفة المشبهة
ونقل عن السكاكى انه قال ان نحو زيد عالم يستفاد منه الثبوت صريحا
بناء على ان اصل الاسم صفة او غير صفة الدلالة على الثبوت اقول هذان
الفاضلان من ائمة العربية وكلاهما صريح فى عدم دلالة اسمى الفاعل والمفعول
على الحدث والزمان فضلا عن غيرهما من المشتقات وذلك لانهما وان سا قالا
الكلام فى الجملة الاسمية لكن يظهر منه عدم دلالة المشتق على التجدد والزمان
ايضا اذ لا يتصور عدم دلالة الجملة على شئ مع دلالة مفرداته عليه ونقل
من بعضهم كابن الحاجب وغيره ان صيغتى الفاعل والمفعول تدلان على الحدوث
ولو لا تصريح بعضهم بانهما وضعا له لامكن ان يقال ان من اعتبر فى مفهوم الاسمين
الحدوث اراد دلالتهما عليه بطريق الالتزام فى قابلهما وبين الصفة المشبهة
فصار الحاصل ان المشتق مطلقا ايضا لا يدل الا على ثبوت المبدأ ووجوده فى الذات
التى قام هو بها او وقع عليها ثبوت العرض لموضوعه فان اعتبر فاعلية او مفعولية
بالمعنى اللغوى لهذه الصفات الذات يفهم الحدوث ايضا والا فلا كما ظهر لك من
تحويل حسن الى حاسن واما التجدد والاستمرار فهو ليس مدلولا للصفة المشبهة
ايضا وانما يفهم باقتضاء المقام وعدمه او لوية بعض الازمنة من بعض آخر وقال الشيخ

العلم الذى حكم به عليه وليس فيه تعرض لحدوثه واستمراره
سواء كان على سبيل التجدد والتقضى او لا واما الدوام
فانما يستفاد من مقام المدح والمبالغة
لا من جوهر اللفظ فانه اول الكلام
يدل على ثبوته م

الرضي رح والذي ادى ان الصفة المشبهة كانها ليست موضوعة للحدوث
ليست ايضا موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة لان الحدوث والاستمرار
قيدان في الصفة ولا دليل فيها عليهما فليس معنى حسن في الوضع الا ذو حسن
سواء كان في بعض الازمنة او في جميع الازمنة وهي حقيقة في القدر المشترك
وهو الاتصاف بالحسن لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض
ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان
كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى ان تقوم قرينة على تخصيصه ببعضها كما تقول
كان هذا حسنا فقبح او سيصير حسنا او هو الآن فقط حسن فظهوره في الاستمرار
ليس وضعيا انتهى كلامه رح اقول ان الثبوت الذي قال رح انك حكمت به
هو ثبوت الوصف لموصوفه واتصافه به وهو يجامع الاستمرار والحدوث
ونحن اذا قلنا بدلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث فلا ثمرة يعتد بها
في انه جزء للموضوع له فيهما ولا نم له بل الاهم عندنا اعادة النظر وتتميم القول
في دلالة المشتق على احد الازمنة وضعا وفي عدمها فنقول على ما سبق من مختار
القرافي يكون قائما في قولنا زيد كان قائما فقعد او يصير قائما غير مستعمل فيما
وضع له لان المراد به في المثالين هو المتلبس بالقيام لا المتلبس به في زمان النطق
فيكون مستعملا في جزء معناه وكذا قولنا الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة يكون بالنسبة الى من لم يكن متلبسا بالزنا في زمن الخطاب
عند نزول الآية مجازا الا ان يقال بان المشتق اذا كان محكوما عليه يكون حقيقة
في المتلبس بالمبدأ في احد الازمنة كما هو مختار ابيه وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله
واما على القول المختار فلا تجوز اذ لم يستعمل اللفظ الا في المتلبس بالمبدأ
ويفهم الزمان من لفظ آخر على انه للتلبس في زمان النطق ليس ظرفا لوقوع النسبة



النسبة الخبرية بين زيد والقائم ولا لثبوت القيام للذات القائمة ثبوت
العارض لمعروضه بل هو زمان الاخبار عن اتصافه فعلا او بقائه بعد والتعر
اطلق او يطلق على زيد القائم وكذا زمان نزول الآية هو زمان الحكم على
المتلبس بالزنا حين تلبسه وان لم يكن موجودا في الخارج ح بل وان لم يوجد ابدا في
زمان اصلا وان شئت ان يتضح عليك ما قلناه فتامل في قولنا هذا ماء مشيرا
الى قطعة من الهواء كان ماء او سيصير ماء وفي قولنا الماء عنصر مغاير للهواء فانك
لا تجد فرقا بين الجامد والمشتق نعم اذا اريد بلفظ القائم المتلبس بالقيام في
احد الازمنة معينا على ان يكون جزءا من مفهوم اللفظ ح يكون مجازا والحاصل
انا نقول في غير الصفة المشبهة ما قاله المحقق فيها فنقول ان المنطلق مثلا يدل
على ثبوت الانطلاق لزيد ثبوت الوصف لموصوفه اعني انه يفيد النسبة
التوصيفية التي لا تحتمل تصديقا ولا تكذيبا ولما كان الانطلاق صادرا من زيد
يفهم صادرا من زيد حدوثه ولا يدل الحدوث على الزمان الا بعد فهم ان
سبق العدم على الوجود سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق من لوازم
الزمان فلا يلحظ الا بالزمان ثانيا وليس فهم الزمان لان ما بينا الفهم الحدوث فربما
يعلم معنى الحدوث مع عدم خطور مفهوم الزمان اي الامر الممتد الغير القار الذات
ببال طول الدهر وعلى تقدير تسليم لزومه لمعنى الحدوث فيفهم زمان هو ظرف
لعدم ما كونه الحال او غيره من الازمنة المعينة فلا دلالة للمشتق الا على تحقق
المبدأ في زمان بعد ان لم يكن فربما تحقق في الماضي واستمر الى الابد ثم اذا حكمنا على زيد
واثبتنا له الانطلاق وقلنا زيد منطلق فهناك ثبوت ونسبة اخرى بين المنطلق
وزيد وهي اتحادهما في الوجود وهذه مغايرة عن النسبة الاولى لان عروض
الانطلاق لزيد هو السبب لصدق هذا الحكم ولما لم نذكر زمانا معينا يكون

ظرفا للنسبتين وليس بعض الآن منه اولى من البعض ولا يجوز النفي في الجميع لكنا
بالثبوت يفهم الدوام فيكون دلالة المشتق على الحدوث والاستمرار دلالة
عقلية اذ ليسا عين الموضوع له ولا جزئه فان اريد تخصص الحدوث بزمان معين
فاما ان يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق كقولنا زيد كان منطلقا او سيصير
او هو الآن فقط منطلق فيكون اطلاق المشتق حقيقة واما ان يدل عليه
بلفظ المشتق حتى يكون معنى زيد منطلق زيد كان منطلقا في الماضي مثلا
ويكون اطلاقه مجازا **قوله** وقبل الانقضاء **اقول** قول القايل المشتق
مجاز باعتبار المستقبل له ايضا معنيان احدهما انه اذا اطلق واريد به تلبس
الذات بالمبدأ في المستقبل على ان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه بطريق الجزئية
يكون مجازا وثانيهما ان يراد به ما لم يتلبس بعد لعلاقة وهي تلبسه بعد وتفهم
المخاطب المراد من القرينة فلا دلالة للمشتق على الزمان المستقبل كما ادعاه
المحشي عليه في قوله نعم حكاية عن قول [illegible] اعصر خمرا اي عنبا يؤول الى الخمر
فالأول الى الخمر في المستقبل هو علاقة وليس مدلولا للفظ الخمر غاية الامر
خطوره عند العلاقة عند خطور العنب في البال احيانا اذا عرفت هذا فاعلم
ان ظاهر عبارات النحاة يدل على دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الازمنة المعتبرة
فاشكل عليهم الامر في تعريفي الاسم والفعل جمعا ومنعا لخروجهما عن حد الاسم
ودخولهما في حد الفعل والفاضل الجلبي اعترض على الشارح بان كلامه مشعر
بكون الاسمين موضوعين للحال وهذا يوجب بطلان التعريفين طردا وعكسا
قال وأجيب تارة بان كثرة الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر فعبر
عن المتبادر بالحقيقة وعن غيره بالمجاز وطورا بان زمان الحال المعتبر على القيدية
للموضوع له لا الجزئية ولا يخفى ما فيه من التكلف وتدقيق اعتبار زمان الحال بالنسبة



بالنسبة الى الاستعمال الطارئ على اصل الوضع لا اليه نفسه ولكن بعض ائمة الاصول
صرح بان اسم الفاعل مشترك فيما مضى وانقضى وفيما لم يقع بعد مجاز لغوي فهذا
يشعر باعتبار زمان الحال في اصل الوضع ولا خلاص منه الا باعتبار القيدية وذلك
ان تفرق بين مذهب اهل العربية والاصول انتهى اقول الجواب الاول ايضا
كالاخير مبني على ان اعتبار زمان الحال انما هو بالنسبة الى الاستعمال الطارئ الذي
صارت شهرته بمنزلة الوضع ومغنية عن القرينة ولعل الفرق بينهما هو دعوى
الاستعمال في الموضوع له الاصلي في الاول دون الاخير وانما استعمل في احد الازمنة
في الاخير الى ان صار حقيقة عرفية للشهرة وقال في مبحث المسند عند دعوى
الشارح لعدم دلالة مثل قولنا زيد عالم على الزمان ان في خبره انه مخالف لما اسلفه
في تعداد امثلة خلاف مقتضى الظاهر من ان اسم الفاعل والمفعول حقيقة في الحال
مجاز في الاستقبال اللهم الا ان يعتبر التغليب بالنسبة الى زمان الحال انتهى
والظاهر ان مقصوده من قوله التغليب الى آخره هو ما تقدم من قوله ان كثرة
الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر وقال المحقق الرضي في بيان
حد الفعل وهو ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة اي على
معنى واقع في احد الازمنة الثلثة معينا بحيث يكون ذلك الزمان المعين ايضا
مدلول اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له اولا فيكون الظرف والمظروف
مدلولي لفظ واحد بالوضع الاصلي ثم قال فيخرج عن حد الفعل اسما
الفاعل والمفعول عند اعمالهما لانهما وان كانا لا يعملان عندهم الا مع اشتراط
الحال والاستقبال الا ان ذلك مدلول عملهما العارض لا مدلولهما وضعا
وكذا يخرج اسماء الافعال لان ذلك ليس فيها بالوضع انتهى واراد بالوضع
الثاني انها منقولة عن المصادر والظروف وغيرهما الى معاني الافعال فتكون حقايق

التفتازاني م

الاول بل بالوضع الثاني م

عرفية عامة منها وبالجملة كتب النحاة مشحونة من قولهم اسم الفاعل والمفعول يعمل
بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل بشرط الاعتماد كما هو المذكور في تلك
الكتب ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولا يمكن حمل كلامهم على ان احد الازمنة مدلول
الاسمين بالوضع الاصلي حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة لغوية لان ذلك
مناف للتعريفين كما عرفت وليس مقصودهم من قولهم بمعنى الحال وغيره ان الاسم اذا استعمل
مع لفظ الآن او الامس او غيرهما مما يدل على احد الازمنة فهو بمعنى الحال وغيره لانه
لا يكون ح انتقاض للتعريفين حتى يحتاج الى الاحتيال في تصحيحهما بل انما يتصور
الانتقاض اذا دلا على احد الازمنة غير مقترنين بما يفيده من الالفاظ ومن تامل
فيما تقدم من بيان تصحيح التعريفين وجدهما تحكمات وتعسفات كدعوى التبادر بالنسبة
الى زمان الحال حتى يتوهم ان قول القائل زيد قائم يتبادر منه انه قائم في الآن
فقط كدعوى القيدية كالجزئية لا الجزئية ودعوى لزوم اعتبار الزمان
في الاستعمال بل لا يكون يحصل لما افاده المحقق في هذا المقام الا بارجاعه الى بعض ما
نقلناه من حاشية المطول اعني اعتبار زماني الحال والاستقبال بالنسبة الى الاستعمال
الطارى على اصل الوضع اي استعمالهما عاملين عمل النصب وح يكونان مشتركين بين
الزمانين كاشتراك المضارع على بعض الاقوال ويكون التعيين بالقرينة ومع ذلك
لا يخ كلامه عن تامل آخر لا ترجيح لدلالة اسماء الافعال على الازمنة بوضع ثان ولم
يجعلها في الاسمين كذلك لعله يدعي ان اسماء الافعال وضعت لمعان غير مقترنة باحد
الازمنة واستعملت فيها كما استعملت في المعاني المقترنة بها سواء اشتهرت فيها ام لا
بخلاف الاسمين فانهما وان وضعا لمعنى غير مقترن باحد الازمنة لكنهما لم يستعملا
الا في المعنى المقترن لانا نقول او لانه قد عرفت في باب اسماء الافعال ان بعضها
لا يستعمل الا في المعنى المقترن وان المعنى الغير المقترن اصل مرفوض كما ان الاول

لا يقال م



الاول عارض او في موضع ثانيا ان علماء البيان قالوا ان المسند وان كان مشتقا
لا يفيد التقييد باحد الازمنة وعلى هذا التقدير يصير حاصل كلامهم ان الاسم
المشتق اذا كان مسندا لا يفيد التقييد باعتبار المعنى الذي لم يستعمل فيه اصلا
وان كان مفيدا له دائما باعتبار ما يستعمل فيه وهذا كلام يشبه اللغو ثم لا ادري
ما الوجه عند المحقق في عدم انتقاض التعريفين بالاسمين اذا كانا بمعنى الماضي
ولم يعملا عمل النصب فظاهر ان غاية ما يدل عليه كلمات النحاة هو استعمالها في احد
الازمنة ويضم اليه ان الاصل فيه الحقيقة فيثبت بها الحقيقة العرفية وهذا على
تقدير كونه تاما فانما يتم في زمان الحال كما سبق اليه الاشارة ونقلناه من حاشية
الفاضل الچلبي اذ يمكن فيه دعوى التبادر مع تطرق المنع اليها اذ هي اظهر بالنسبة
الى الدوام واما في الزمانين الاخيرين فلعل هذه الدعوى فيهما في غاية البعد
والظ ما قاله شيخنا المتقدمان من عدم دلالة المشتق على اكثر من الثبوت كما مر
وانما يستفاد احد الازمنة من امر آخر ثم ان ما ادعاه المحشي الفاضل من جواز مغايرة
مذهب العربية للاصول لا يخ عن غرابة لان الاصوليين يستدلون على الحقيقة
في هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم الفرق والمغايرة ولولا ذلك
لامكن ان يق ان ما يفهم من اللفظ عند فهم ما وضع له داخل عند الاصولي
في الموضوع له وان كان قيدا خارجا عنه عند غيرهم فيجوز للاصولي دعوى كون المشتق
حقيقة في الحال وان كان معتبرا بالقيدية عند اهل العربية لا الجزئية وذلك لان
مقصد الاصولي هو ان حكما من الاحكام اذا تعلق بالمشتق فانما يتعلق بالمتلبس
بالمبدأ في الزمان الحاضر لان هذا هو المفهوم منه عند تجرده عن القراين فيكون
الموقوف عليهم في قول القائل وقفت هذا على سكان مكة الساكنين في زمان النطق
سواء اعتبر الزمان جزءا او قيدا اذ يتبادر الى الذهن ارادة المتكلم لهذا المعنى هنا

هو الكلام في المعنى الاول واما المعنى الثاني فليس فيه نقض لتعريفه اصلا قوله وقال
صاحب الكوكب الدري اقول لعل المراد فوقهم اسم الفاعل يعمل بمعنى الاستقبال
او ضارب غدا اسم فاعل فانهم اطلقوا على الضارب باسم فاعل والاصل في الاطلاق
الحقيقة فلو لم يكن من لم يضرب وسيضرب بمعنى حقيقيا للضارب لم يكن اسم فاعل
حقيقة والجواب ان هذا الاصل قد عدل عنه لمانع وهو الاجماع على انه في المستقبل
مجاز وسيجيء ما له تعلق بهذا الكلام ان شاء الله تعالى قوله واما بعد زوال المبدأ
اقول كون المشتق حقيقة او مجازا فيما انقضى عنه المبدأ يتصور على وجوه
الاول ان يراد باللفظ ذات كانت متصفة قبل زمان النطق بالمبدأ فانقضى وزال
عنها في الآن لا تكون متصفة به على ان يكون الزمان لعدم مدلولا كما هو الحق
فمن يقول بكونه حقيقة حينئذ يشكل عليه الامر في التعريفين فلا يبقى له من ارتكاب
بعض التكلفات المذكورة والثاني ان يراد به ما ذكر من غير دلالة اللفظ على ان
يكون ثبوت المبدأ قبل زمان وقوع النسبة الحكمية على وفق النحويين كقول القائل
شربت خمرا او بيده خلا كان قبل زمان الشرب خمرا كما ان الخمر مستعمل في الخل
باعتبار الكون وليس الزمان مدلولا لها لا حقيقة ولا مجازا كما في قول القائل
هذه مثمرة مشيرا الى شجرة كانت مثمرة قبل هذا وليس فيه ما يدل على زمان الاثمار
لا حقيقة ولا مجازا والثالث ان يراد به ما ثبت له المبدأ اي خرج من القوة الى الفعل
في ظرف الواقع من دون اعتبار قدم وحدوث وثم ولا بقاء العدم بعد الوجود او
استمراره الى حين النطق وهذا معنى مشترك بين الماضي والحال لان في كل منهما قد
خرج مبدأ الاشتقاق الممكن في نفسه الى الوجود واتصف موصوفه وموضوعه به
قديما كان ذلك المبدأ او حادثا باقيا كان او لا مضمحلا زائلا ولا اعني بالمشترك
الزمان بل مفهوم قولنا الثبوت في الجملة اذا عرفت هذه فاعلم ان الذي تقتضيه



الذي نقتضيه دقيق النظر ان يكون نظر الاصوليين في وفاقهم على الحال كون المشتق
حقيقة في الحال الى المعنى الثاني من معنييه اللذين سبقا اي حال التلبس لا حال
النطق وحملهم على عدم كونه حقيقة في المستقبل الى المعنيين المتقدمين وفي خلافهم
في الماضي الى الاول والاخير وقد صرح بعضهم ممن يقول بكونه حقيقة في الماضي
بالمعنى الاخير كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله او لهما مجاز مطلقا اي سواء امكن بقاء
ام لا وفي هذه العبارة كما الاكثر يدل على ان النزاع في المشتق مطلقا اي سواء كان بمعنى
الحدوث كالضارب ونحوه او بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر وخصه البعض بالاول
وسيجيء الكلام ان شاء الله تعالى عليه والقول بالمجاز فيه مذهب اكثر الاشاعرة اقول
بعد الاتفاق على كون المشتق حقيقة في الحال سواء اريد بها حال النطق او حال
التلبس يكون اطلاقه باعتبار الماضي باي معنى كان من المعاني الثلاثة دائرا بين الحقيقة
والمجاز والمشهور بينهم في مثله الحكم بالتجوز لكونه خيرا من الاشتراك وقد تصدى
بعض من يقول بكونه حقيقة في الماضي للجواب عن هذا وزعم ان المشتق لم يستعمل بمعنى
الحال وانما استعمل في المعنى الثالث المشترك بين الماضي والحال ويستفاد خصوصية
الحال عن امور اخرى وهذا شان كل لفظ موضوع للعام اذا استعمل في الخاص وكان
مع ذلك حقيقة لا مجازا اقول لعل موارد الاستعمال وبعض عبارات القوم لا تساعد
هذا الزعم واستدل بعض افاضل الاشاعرة على كونه مجازا بانه اذا كان جسم ابيض فصار
اسود فلا شك انه يصدق عليه انه اسود حقيقة وكان معنى لفظ الاسود وهو
المفهوم الكلي الناعت للجسم متحدا مع الجسم في الوجود ولا شك ان مفهوم لفظ
الابيض الذي كان متحدا مع الجسم في الوجود قد انعدم عن هذا الجسم ولم يكن في هذا
الوقت موجودا بوجود الجسم والا لاجتمع الضدان واذا انعدم مفهوم الابيض عن
الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له لان لفظ الابيض

لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذى كان الجسم من افراده وكان موجودا بوجوده
فحين انعدم هذا المفهوم من الجسم وزالت العلاقة التى بين الجسم وبين الابيض
وهو كونه محمولا عليه متحدا معه فى الوجود ولم يبق الجسم من افراده كان اطلاق
اللفظ عليه مجازا وايضا قد علمت ان اللفظ الموضوع للعام المستعمل فى الخاص
انما كان حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة فى ذلك المفهوم العام والخصوصية
مستفادة من امور اخرى فاذا زال المعنى الموضوع له فكان استعماله فى غير الموضوع
له وقال فى الحاشية والتفرقة بين زوال العين بطريان الضد الوجودى وبين
غيره بان الاول مجاز اتفاقا دون الثانى انه تحكم ومخالف لكلام الشرح حيث
اورد المحلو الحامض ولم يساعد كلامهم فى تحرير المسئلة فى المشهور بين نعم ان
الدليل المذكور فى هذه الصورة ايضا غايته الامر انه يبدل الضد بالنقيض فتامل
اقول يستفاد من هذا الكلام ان النزاع ليس مختصا بما اذا لم يطرء على المحل وصف
وجودى يناقض الاول او يضاده ولا بالذى هو بمعنى الحدوث ولا فى دلالة
المشتق على احد الازمنة الثلثة اذ لم يدع احد دلالة الابيض وامثاله على
الحدوث ولا على احد الازمنة وكذا يظهر منه ان المعنى الحقيقى الذى يقول به المشترط
ليس هو المعنى العام الشامل للحال والماضى اى ذات حصل له البياض مثلا وخرج
من القوة الى الفعل سواء بقى او زال واضمحل وذلك لان هذا المعنى لم يزل
البياض بل هو متحقق حين تحقق السواد ايضا ولهذا قيل على القائل بكون المشتق
حقيقة فى المعنى العام انه لازم ذلك ان يكون اطلاق الاسود والابيض على
الجسم بعد ما حصل له الوصفان على التعاقب حقيقة فتامل وقال ايضا فى موضع اخر
انا لا نفهم من صيغة الضارب مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا فى معنى مسمى اللفظ
بل معناه على ما فسره ائمة اللغة ليس الا الحدث والذات المبهمة والنسبة الابهامية قال



قال ان المشترط للبقاء انما يقول بعدم صحة الاطلاق حقيقة مع الانقضاء
لان تحقق المعنى شرط حين الاطلاق كالجوامد بعينها فلا يبقى هذا ما ابطل انقلابه
الى الحوادث انتهى ولا يتوهم من هذا الكلام ان هذا الفاضل يقول بان معنى المشتق
هو الذات المنسوبة الى الحدث فى زمان الحال وهو زمان الاطلاق على ان يكون
الزمان داخلا فى الموضوع له لانه صرح بعدم دلالة المشتق على الزمان اصلا
وانما مقصوده ان المشتق اذا وقع محكوما به فشرط كونه حقيقة هو وجود المبدء
فى زمان صدق النسبة الحكمية وهو فى مثل قولنا زيد قايم عبارة عن زمان
مشتمل على مجموع الازمنة منها زمان النطق والاطلاق وفهم هذا الزمان
من دلالة العقل لا اللفظ كما تقدمت الاشارة اليه نعم زمان النطق لا بد ان
يكون ظرفا للنسبة الخبرية والنسبة التوصيفية اعنى ثبوت المبدء للمعنى فضرورة اما
الزمانان الاخران فيخرمان لعدم الاولوية والترجيح كما نقلناه من المحقق الشيخ
قوله ثانيها حقيقة مطلقا هذا هو المشهور بين المعتزلة والامامية ونسبه
الفاضل الجلبى فى حاشية المطول الى الشيخ عبد القاهر وقد عرفت انه ينكر دلالة
الاسم على الزمان فمقصوده من كونه حقيقة فى الماضى هو كونه حقيقة فى القدر المشترك
على ما سبق واما غيره فلا يابى كلامه عن الحمل على دلالته على الماضى كدلالة الفعل عليه
واستدلوا عليه بدلائل منها ما ذكره المحقق شيخنا بهاء الملة والدين فى الزبدة
قال ولاستعماله فى الثلثة والاصل الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق والفاضل
الشارح الجواد ره بعد ما حكم بان هذا الدليل هو المعتمد قال فى شرحه ان المشتق
قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه ذلك وفيمن سيفعل
واطلق على كل واحد منها والاصل فى الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد
تخلف عنه اطلاقه على من سيفعل المانع وهو مجازيته فبقى الاصل معمولا به فيما عداه

اعنى فيمن انقضى عنه ومن كان متلبسا فيكون المشتق حقيقة فى كل منهما وهما
استدل به الخصم على مجازيته مردود فبقى الاصل سالما اقول ظاهر المتن وصريح
الشرح هو اطلاق المشتق على الماضى والحال كاطلاقه على المستقبل بمعنى ارادة كل
منهما من حيث الخصوصية من اللفظ واستعماله فيه لا فى القدر المشترك بين الماضى
والحال تارة وفى المستقبل من حيث الخصوصية اخرى فيرد عليه ما اشرنا اليه
وهو ان على هذا يلزم القول بالاشتراك والمجاز ضرورة لانه لا شك لمن يستدل انه
هكذا المشتق قد استعمل فى كل واحد من الثلثة والمستقبل مجاز وفاقا واستعماله
فى الاخيرين ان كان من حيث الخصوصية يلزم الاشتراك او المجاز وان كان فى القدر
المشترك فلا يلزم واحد منهما والحمل على الحقيقة الواحدة اولى منهما فثبت المط
وهو كونه حقيقة فى الماضى لانا نقول اولا ان كلامنا مع من يقول بكونه حقيقة
فى كل منهما بخصوصه وثانيا ان هذا اثبات اللغة بالقياس اذ لا نعلم ان المشتق
هل استعمل فى القدر المشترك ام لا وانما نريد ان نعلمه من هذا الدليل ولهذا
لا يجوز ان يقول احد قد استعمل فى المستقبل كما استعمل فى غيره فليكن المعنى
الموضوع له هو القدر المشترك بين الاثنين ايهما امكن ان يعرضه المبدأ فى
احد الازمنة لئلا يلزم الاشتراك ولا المجاز اصلا وبالجملة لا بد اولا من
العلم بالاستعمال ثم ترجيح الحقيقة الواحدة او المجاز على غيرهما ولا يجوز اثبات
الاستعمال الا بدليل ومنها ما ذكره الشيخ التحريرية ليضم تبعا للعلامة وهو
ان معنى المشتق من حصل له المشتق منه سوى انقضى منه او كان متلبسا به فيكون اطلاقه
على من انقضى منه اطلاقا على معناه الموضوع له فيكون حقيقة لانه لو كان موضوعا
لمن حصل له لكان اطلاقه على المتلبس به بالفعل مجازا لان من حصل له فى الماضى
لانا نقول ان المراد به من صدر منه المشتق منه اعنى المشترك بين الماضى والحال



والحال هذا كذا افاده الشيخ الفاضل فى شرح الزبدة اقول هذا الكلام انما يتم بعد
تسليم مقدمتين الاولى استعمال المشتق فى هذا المعنى بطريق الحقيقة وهو كما قيل
اول النزاع والثانية عدم استعماله فى المتلبس بالمبدأ حال النطق والتلبس فى من
حصل له فى الزمان الماضى بخصوصهما لئلا يلزم الاشتراك او المجاز وكلتاهما فى
محل المنع بل اقول قد نقل غير واحد من الاصوليين الاجماع على كونه حقيقة باعتبار
الحال فاذا كان حقيقة فى القدر المشترك يلزم عدم الاشتراك قال الشيخ المتقدم
ولا يخفى ان للخصم ان يمنع كونه موضوعا لذلك لكون اطلاقه على من مضى منه
حقيقة بل يقول انه موضوع لمن صدر منه فى الحال انتهى وعند ذلك مما قلنا
ان مدلول الدليل الاول على الظاهر هو كون المشتق حقيقة فى كل من الماضى والحال ومدلول
هذا الدليل هو كونه حقيقة فى المعنى المشترك مع ان المطلوب ليس الا امرا واحدا
يستدل عليه بالادلة المتعددة ومما يدل على كون المطلوب هو الاول التمسك
بقول النحاة لان ظاهر صحة لهم فى التمثيل للماضى والحال والاستقبال بمثل ضارب امس
وغدا والان هو ان كل واحد من الازمنة هو المستعمل فيه المراد للمتكلم وايضا
انتقاض التعريفين انما يتصور مع دلالة المشتق على احد الازمنة كدلالة الفعل
واذا كان مدلوله المعنى المشترك الذى لا يوجد فى زمان اصلا فلا انتقاض به
قطعا وقد يتوهم ان القدر المشترك بين الماضى والحال الذى عبر عنه بقولهم ثبت
له القرب هو الزمان المشتمل على الزمانين وهذا توهم فاسد اذ لا دلالة
للمشتق على مثل هذا الزمان ولم يدع احد بل المراد بالقدر المشترك كما اشرنا
اليه هو الثبوت للمعروض والخروج من القوة الى الفعل لا بشرط طريان العدم عليه
ولا بشرط البقاء الى الحال **قوله** وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه **اقول** الذى يظهر لى
هو ان القول بهذا التفصيل والتخصيص كغيره من التخصيصات فى الدعوى كما سيجىء

الاشارة اليه قول حادث قد التزمه البعض من ائمتنا الانام وعجزوا عن جواب خصمهم
ثم اختاره جماعة واشتهر فعند قولنا قالت الشافعية ان ذالك ان كان لاشتراط بقاء
لما استدل على مذهبه بان بقاء المبدا لو كان شرطا لزم ان لا يصدق المشتق من المصادر
السيالة الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا
اما الملازمة فلان مثل هذه الاحداث تقتضي اجزاءه شيئا فشيئا فهو قبل حصول
اجزائه غير متحقق وبعده منقض فصدق المشتق منها حقيقة مع عدم المشتق منه دليل
على عدم الاشتراط اجيب بانا نخص الدعوى فنجعل البقاء شرطا ان كان ممكنا
كالقيام والقعود والافادة قال العلامة في النهاية الفرق بين ممكن الثبوت
وغيره منفي بالاجماع انتهى والجواب الصواب هو ان المعتبر في الصدق حقيقة هو
التلبس العرفي اذ هو المصحح للاطلاق حقيقة وهو في السيال يتحقق بوجود جزء
منه في المحل وينعدم بانعدام جميع الاجزاء لا مطلقا بل في زمان معتد به والاتي
بجزء من الخبر متكلم مخبر حقيقة وان سكت في اثنائه متاملا وليس كذلك اذا سكت في
اثنائه كثيرة ولهذا يكون المضارع المشتق من السيال مفيد المباشرة الفاعل له
في الحال اي في اجزاء من الماضي والمستقبل متصلة لا يتخللهما فصل بعيد عرفا كما له
**قوله** وذكر الرازي **اقول** هذا التخصيص ليس كالاول لمعه انه لم يكن منه كذا
ليس عند تحرير المسألة كما نقلناه عن الفاضل الباغنوي وقال الفاضل الشيخ الجواد
ان هذا التخصيص ليس في المحصول وانما هو في احتمال للتبريزي والباعث عليه هو
المشترط لما استدل على مذهبه بان الاتفاق حاصل منا ومنكم على ان اطلاق النائم
على اليقظان والحلو على الحامض والعبد على الحر وغيرها مجاز باعتبار النوم المتقدم
وغيره وليس لو كان حقيقة لزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة لكفر تقدم اجيب
عن الثاني بانكم ان ادعيتم انه لا يجوز وطلقا فمم بل هو اول البحث وان ادعيتم انه لا يجوز



لا يجوز شرعا فمسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق لغة قيل
فيه نظر فانه على هذا يلزم ان يكون الاتصاف بالمتقابلين معا حقيقة فيكون
مؤمنا وكافرا معا باعتبار سبق احدهما فان قيل لا امتناع في ذالك مع سبق احدهما
انما الممتنع اذا اتحد الزمان قلنا الكلام في اللغة وبطلانه منها معلوم قطعا وقد
ناقش في البطلان لغة مع اختلاف الزمان اقول على القول بان المشتق حقيقة
فيمن حصل له المبدا في الجملة ان المؤمن مشترك كما الكافر فاذا كان الثاني حقيقة
فيمن حصل له الكفر في الجملة كان الاول حقيقة فيمن حصل له الايمان في الجملة لكن
حصل له الايمان في الحال فحمل هذا الاختلاف في مفهومي المشتقين باعتبار اختلاف
الزمان المعتبر فيهما فيلزم ان يكون اطلاقهما معا حقيقة لغة وكذا اطلاق
الحلو والحامض والعبد والحر باعتبار سبق احد المتقابلين وتاخر الاخر في اللفظ
عدم مساعدة اللغة والعرف بذالك ثم اجيب بتخصيص الدعوى بما اذا لم يطرء
على المحل وصف وجودي يناقض الاول بان يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما عن
موضوعهما كالحركة والسكون على تقدير وجودها كونه او يضاده بان يستحيل اجتماعهما
فقط كالسواد والبياض وعلى هذا يكون اطلاق الكافر مجازا عند طريان
ضده وهو الايمان وفاقا فيكون مجازا عن محل النزاع اقول قال الاسنوي
في شرح المنهاج ان الامام في المنتخب والمحصول قد رد على الخصوم في اخر المسألة بانه
لا يصح ان يقال لليقظان انه نايم اعتبارا بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل
والتحصيل وغيرهما وصرح به الآمدي فقال لا يجوز لتمييز القاعد قائما
للقيام السابق لاجماع المسلمين من اهل اللسان اقول الرد انما يصح مع تعميم الدعوى
اذ لا معنى للرد على من لا نزاع له في كون اليقظان نايما مجازا بانه مجاز اتفاقا
فان قلت قولهم بالمجازية في مثل اليقظان والنايم لا يدفع عليهم فامعنى الرد

بدعوى المجازية قلت حاصله ان الدعوى الكلية اى كون المشتق حقيقة
مع انقضاء المبدأ منافية لما اتفقتم عليه من ان اطلاق اليقظان على النايم مجاز
فهذه الدعوى اما غفلة او تغافل ويمكن ان يكون مقصود الامام من هذا
الكلام بيان دليل على الاشتراط لا الرد والالزام وحاصله انا استقرينا
الجزئيات كالامثلة المتقدمة فوجدنا الاطلاق فيها حقيقة مع البقاء ومجازا
مع الانقضاء فالحقنا ما عداها من موضع النزاع بها الحاقا بالاعم الاغلب
وفيه منع ظ اذ لو تم غلبة ما طلق عليه القصد او النقيض على غيره وهناك تخصيص
آخر لم يشر اليه المحقق وقد مرت الاشارة اليه وهو تخصيص الدعوى بالمشتق
بمعنى الحدوث لا الثبوت وقد ادعاه الفاضل التفتازانى فى شرح الشرح واله
ما الداعى اليه ليس هو الفرار عن الالزام والعجز عن الجواب وذلك ان الشيخ
لما اورد على المشترط انه يلزم على قولكم ان يكون صدق المؤمن على النايم مجازا
اذ لا تصديق فى حال النوم فلا ايمان اجاب بتخصيص الدعوى والحق فى الجواب ان
الايمان ليس هو الصورة التصديقية الحاصلة فى القوة المدركة بل هو عبارة
عما حصل للنفس سواء كان فى المدركة او فى الخزانة وقد قيل فى هذا المقام ان
التصديق بدون تصور اطرافه ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة ممتنع
ووجود ذلك حال النوم والغفلة بعيد جدا اقول نعم لابد فى حدوث
التصديق ما ذكر ثم يبقى بقاء صورة الاطراف وصورة النسبة الواقعة او غير
الواقعة فى خزانة النفس التى صدر عنها الايقاع والانتزاع فى غير حال النوم
والغفلة ووجود ذلك فى الحالين غير بعيد بل قريب جدا **قوله** وفى تمهيد
الاصول اه **اقول** قال الاسنوى فى شرح المنهاج ان محل الخلاف ما اذا كان
المشتق محكوما به واما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فحقيقة



حقيقة مطلقا قال القرافى لو كان مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانى
والزانية والسارق والسارقة ونحوها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات
فى زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند نزول الآية وعلى هذا التقدير
يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا قايل بهذا وقال
الشيخ الجوادى وقد يفهم من كلام بعضهم ان النزاع فى المشتق الذى لا يكون محكوما
عليه قالوا لو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة فى زماننا
بالنسبة الى من لم يكن سارقا حال الاطلاق وهو بط بل المعتبر اتصافه بالحد
الان منه الثلثة انتهى اقول لا اعرف لهذا التخصيص وجها وجهها فى كلام
الشارح من مواضع للنظر الاول انه لابد من ان يراد بمتعلق الحكم او المحكوم عليه
معنى شاملا لنحو المشركين فى قوله تعالى اقتلوا المشركين غير شامل لمثل قولهم
لا يتوضأ الرجل تحت الاشجار المثمرة وقول الواقف وقفت هذا على حفاظ
القرآن او حفاظ القرآن وقفت هذا عليهم وقول الناذر لله على ان اعطى سكان
مكة كذا او كذا لكون غير الاول من موارد الخلاف فلابد من دخوله تحت المحكوم
به دون غيره وجده عن المحكوم عليه ولعلك لا تجد مثل هذا المعنى والثانى ان قوله حقيقة
مطلقا يدل بظاهره ان المشتق ح يكون حقيقة فى كل واحد واحد من الازمنة الثلثة
ويمكن ان يكون مراده انه ح موضوع للمعنى الشامل لها وهو المتلبس بالمبدأ فى
الجملة سواء كان فى الحال او غيرها فاذا استعمل فى كل واحد من الازمنة فقد
استعمل اللفظ فى المعنى العام حقيقة وتستفاد الخصوصية من امور اخرى وهذا هو
من الشيخ الجوادى وانت تعلم ان القول بان وضع اللفظ يختلف باختلاف النسبة
فيكون موضوعا للمعنى اذا كان محكوما عليه ولمعنى آخر اذا كان محكوما به بعيد ولا
يخلو له نظر الثالث قولهم قوله لو كان مجازا اه يريد انه لو لم يكن حقيقة فى

في المعنى العام ولم يكن استعماله في المستقبل باعتبار تحقق العام فيه بل استعمل
فيه من حيث الخصوصية وكان استعماله مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين
الى آخر الدليل فاسدا وحاصل الدليل على كونه حقيقة انه لو لم يكن موضوعا
لغة للمعنى العام لما جاز من الفقهاء الاستدلال والتالي باطل ولا يخفى فساده
الا بتوجيه بان يقال ان مقصوده هو ان العلماء في كل الاعصار يستدلون
بآيتي السرقة والزنا على القطع والجلد وهم من اهل اللسان فلولا انهم فهموا
من السارق والزاني ما يشمل المتصف حال التلبس بهما او بعده في زمان المستقبل
بالنسبة الى زمن الخطاب لما جاز لهم ذلك الاستدلال لان للخصم ان يقول
انهما موضوعان لمن تلبس بهما زمن النزول فاطلاقهما على المتلبس في زماننا
يكون مجازا والاصل عدمه فلما استدلوا بهما علم ان المشتقين ونظايرهما
حقايق فيما قلناه والجواب ان على ما قلت يلزم الاشتراك بين المتلبس با
المبدأ زمن النطق وبين المعنى العام والمجاز خير منه وان يكون كون المشتق محكوما
عليه قرينة لاحد معنى المشترك ليس اولى من ان يكون قرينة للتجوز فيمكن ان
يكون بناء الاستدلال على المجاز لوجود القرينة على انا نقول لعل الاستدلال
بامثال هذه الآيات كالاستدلال بخطابات المشافهة وحاصله اثبات الحكم
لمن في زمن الخطاب ثم اثبات الحكم لمن بعده للاجماع على اتحاد حكمها الا ما
اخرجه الدليل ثم لا يخفى ان هذا القول من القرافي مبني على ما نقلناه من مذهبه
في المشتق من كتاب جمع الجوامع وقد عرفت ما فيه وجميع ما قلناه مبني على ان يكون مقصود
شارح المنهاج ما هو الظاهر من كلام الشيخ الجواد ويعلم منه الحال على تقدير حمله
على ظاهره ومن الغريب انه قال ومن فوايد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز
الرجوع للبايع اذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله عليه السلام ايما رجل مات



مات او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار
ما مضى رجع فيه لانه لا يجب تحته وان قلنا انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المستقبل
انتهى اقول اليس صاحب المتاع محكوما عليه في هذا الخبر فكيف يجوز ان يعد حكمه
من فوايد الخلاف الذي لا يكون الا في المحكوم به فتدبر ومما يلزم على هذا
القايل كون اكابر الصحابة فاسقين بل مشركين حقيقة اذا كانا محكوما عليهما
باعتبار سبق الوصفين منهم ولعله لم يرض به وبالجملة مال هذا التخصيص
ادون من اخواته **قوله** والحق ان اطلاق المشتق الخ اعلم ان الشروط التي
ذكرها المصرح لم اظفر بها في كلام غيره والذي عندي عروض اشتباه له
في المبحث وخلط بين من يطلق عليه المشتق باعتبار الملكة والصناعة وبين من
يطلق عليه باعتبار قيام المصادر ومبادي الاشتقاق من الاحداث بيان
ذلك ان قولنا الكاتب والخياط والقاري وامثالها تطلق تارة على من زاول
تلك الاحداث واتخذها شغلا الى ان صارت صنعة وحرفة له وتطلق تارة
اخرى على من حصل له الملكة من دون اعتبار الصنعة والاشتغال وتطلق ايضا
على من زاول تلك الافعال ولو مرة واحدة من دون اعتبار كونها حرفة لمن
تطلق عليه وكونه ذا ملكة فيها فكانا ندعي ان الخياطة والكتابة وغيرهما
من المصادر ومبادي المشتقات موضوعة لغة للملكة والحرفة ولا يهمنا البحث
البحث عنه اذ يكفينا تحقق الاطلاقات الثلثة وصدق قولنا هذا خياط
وذاك كاتب مثلا بمعنى ذي الحرفة او الملكة مشيرا الى ذي صنعة الخياطة والكتابة
او ملكتهما وكذب سلبهما وان اتصف الموضوع باضداد الخياطة والكتابة
بالمعنى المصدري او نقايضهما وصدق هذا ليس خياطا وذاك كاتبا بالمعنى السابق
مشيرا الى غير ذي الحرفة او الملكة وكذب ايجابهما سواء لم يكن المشار اليه ذا الحرفة

او الملكة اصلا او كان ولكن ذلك عنه ونسى العلم او اعرض عن الحرفة وترك
الاشتغال بها تركا معتدا به سواء اشتغل بحرفة اخرى او لا او تصدق هذه الثانية
اذا خاط المعرض اتفاقا او تجشم التكلف بالفعل اذا عرفت هذا فنقول ان صدق النحوى
وكذا بالسالبة على التقدير الاول لا ينافيان عدمه وان لغة لكثرة صدق الخياطة
والكتابة من موضوع القضيتين بل يصدق الخياط على من اتخذ الخياطة شغله
فى اول زمان الاتخاذ ولو فرض حصول ملكة الخياطة من غير مزاولة وممارسة
لصدق ليقم هذا خياط اى ذو ملكة وعلم بها نعم جرت العادة بممارسة اهل الصنائع
لصنايعهم واشتغالهم بها اكثر من اشتغالهم بغيرها وكذا جرت العادة بحصول الملكات
بكثرة المزاولة فظهر انه لا نزاع فى الاطلاق فى الاوليين مع عدم اتصاف ما يصدق
عليه المشتق بالمبادى التى هى الاحداث بل النزاع فيهما انما هو مع اتصاف الذات
بالصفة والملكة وعدمه والاعراض والترك ينافى الاول وزوال الملكة
ينافى الثانية وكثرة الاتصاف بالمعانى المصدرية امر عادى لا دخل له فى صدق
المشتق فيصدق حقيقة مع وجود الصنعة والملكة عند الكل وان عدم المبدأ
بالمعنى المصدرى ويصدق ايضا مع عدمها باعتبار وجود السابق حقيقة عند
جماعة ومجازا عند اخرين سواء وجدت المعانى المصدرية ام لا واما النزاع
مع عدم اتصاف الذات بالمعنى الحدثى والاتصاف به فى الاطلاق الاخير فنقول
ان من يقول بكونه حقيقة مع عدم الاتصاف او يشترط اكثرية الاتصاف ولا
عدم الاعراض والرغبة ومن يقول بالمجازية يقول به وان كان الاتصاف اكثريا
ولم يكن هناك اعراض ورغبة فالجسم اذا اسود فى ان واحد ثم ابيض مدة بقائه
وكذا الشجرة ان اثمرت سنة ولم تثمر سنين كثيرة فاطلاق الاسود والثمرة حقيقة
عند الاول ومجاز عند الثانى فى حال البياض وعدم وجود الثمرة وكذا اذا كان زمان



زمان وجود السواد والاثمار اطول من زمان عدمهما ثم انه قد سبق ما يظهر
منه ان القول بالحقيقة مع طريان الضد والنقيض وفاق وان تعميم محل النزاع
غفلة او تغافل قلت يمكن ان يكون نظر المصنف فيما ذكره من الاشتراط
الى مثل ما ذكره فى الجواب الحقيقى عن استدلال الثانى بما يشتق من المصادر
السيالة وذلك لان حاصل استدلالهم ان اهل العرف يطلقون المشتق
فى زمان عدم التلبس بمبدأ الاشتقاق من دون نصب القرينة اذا كان ذلك
العدم مضمحلا فى جنب الوجود كاضمحلال زمان الاول فى جنب زمان النائم
فلم يكن الموصوف تاركا معرضا لان الاعراض مظنة لاستمرار زمان العدم
وطوله فلا يكون خلط واشتباه لاشتراك اللفظ كما زعمت قوله ان تلبث
اهل العرف يطلقون المشتق حقيقة فى زمان عدم التلبس اذا كان متخللا بين
زمانى الوجود من الانات الماضوية والمستقبلية ويجعلون ذلك بمنزلة
المعدوم او فى حكم زمان الوجود لقلته ولعدم الاعراض بل مع عدم ارادة
التلبس بعد العدم ليقم فيكون مجموع الزمان المركب من الانات الماضوية
والمستقبلية التى هى ظرف الوجود مع هذ الزمان المتخلل ظرفا للتلبس عندهم
فاطلاق المشتق الاعلى المتلبس بالمبدأ من هذا من اطلاق المشتق على الشىء
حقيقة باعتبار التلبس فى الحال وهذا هو محل النزاع وبالجملة نحن ثم ان الاطلاق
من اهل اللغة والعرف حقيقة مع عدم التلبس بالمبدأ المصدرى مع ارادة ذى الملكة
او الحرفة من المشتق او جعل زمان العدم فى حكم زمان الوجود واما غيرها من
الصورتين فلا ثم كون الاطلاق حقيقة فيه وذلك كالاطلاق فى اول
انات الترك مع عدم توقع التلبس ثانيا واما مع التوقع فيصير كما قلناه متخللا
بين الزمانين وقد عرفت حاله وهذا الذى قلناه ظ فيما يوجد فى ان ويتم

ن مانا ثم يعدم فيوجد مثله بان محالة واما السيالات فاعلم لكن الاشياء ما يوجد
كل جزء منه في جزء من الزمان ويوجد الكل في الكل فلا تصح حقيقة الحكم على المجموع با
الوجود في جزء من الزمان حتى الجزء الاخير لان الموجود فيه ليس الا الجزء الاخير
من الشي ولكن اهل العرف يتسامحون ويحكمون عليه بالوجود من اول انات حدوثه
في الخروج الى الفعل الى اخرها فالمتلبس بجزء منه متلبس به حقيقة عندهم بل في
المتلبس ليحكم كذلك اذا كان مدة العدم قليلة وانما يتحقق عدم التلبس عندهم بعد
تمامه وخروجه بجميعه الى الفعل والاطلاق الذى هو محل النزاع يتصور في
زمان هذا العدم لا فيما بعد من زمان الوجود **قوله** لانهم يطلقون الخ **اقول**
لا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه لانا لا نسلم اطلاق تلك المشتقات على غير
ذى الملكات والصنايع من دون نصب القرينة عند عدم الاتصاف بالمعانى المصد
الحدثية وان كانت مدة ذلك العدم قليلة ولم يكن من يطلق عليه معرضا
ولا سيما عند طريان الضد او النقيض واما اطلاقهما عليهما مع طريان ضد
المعانى المصدرية او نقايضها فليس موضع النزاع **قوله** والقول بان الالفاظ
المذكورة الخ **اقول** لم يدع احد ولا يجوز ادعاء ان جميع المبادى موضوعة
للملكات ولا احتياج لمن يقول بالجواز لهذه الدعوى الباطلة كما ان لك ثم
انه لا يابى الطبع عن الوضع لو فرض ان العرب وضع تلك المبادى للملكات كما انه لا
يابى عن استعمال الكاتب والخياط والقارى على ذوى الملكات والصنايع سواء
كان استعماله حقيقيا او مجازيا والحاصل ان العقل والوجدان والذوق ليس لها
مدخل في الاوضاع والحقيقة والمجاز وقال الشارح الرضى **قوله** ره **اقول** لا يظهر
حقيقة الحال الا بنقل ما قاله هذا المحقق لان المورد قد اقتصر اقتصارا مخلا
قال ره في مبحث الموصولات ان اصل الضارب والمضروب والضرب ونحوها



فكن هو ادخول اللام الاسمية المشابهة الحرفية على صورة الفعل فصيرورة الفعل
المبنى للفاعل في صورة اسم الفاعل والمبنى للمفعول في صورة اسم المفعول وكون
هذه الصلة مغلقة في صورة الاسم ولو كان اسم فاعل او مفعول حقيقة لم يعمل
بمعنى الماضى كالمجرد عن اللام وقال في مبحث اسم الفاعل فان دخل اللام استوى
الجميع يعنى يعمل بمعنى الماضى وغيره وقال المازنى وابو على ان اسم الفاعل ذا اللام
لا يعمل الا اذا كان ماضيا نحو الضارب زيدا امس عمرو ولم يوجد في كلامهم عامله
الا بمعنى الماضى فتوسل الى اعماله باللام وان لم يكن مع اللام اسم فاعل في
الحقيقة بل هو فعل في صورة الاسم كما تكرر ذكره ونقل ابن الدهان ذلك عن سيبويه
ولم يصرح سيبويه بذلك قال الضارب زيدا بمعنى الذى ضرب ويحتمل تفسيره
بذلك انه اذا عمل بمعنى الماضى فالاولى جواز عمله بمعنى الحال والاستقبال ثم
قال عمل ذى اللام مطلقا اى بمعنى الماضى وغيره لكونه في الحقيقة فعلا وانه يظهر
للمتامل في هذا الكلام وغيره من اقوال علماء النحو والمعانى ان الاتفاق منهم
واقع في كون اسمى الفاعل والمفعول دالين على ما يدل عليه الجملة اذا وقعا
صلتين للام الاسمية وان موضع النزاع فيهما هو المحل لهما لا الافرادى
فالحق فيه وما نقله عن المحقق الرضى في وادى وايضا ان الكل النحاة
يقولون ان اسم الفاعل مع اللام يكون بمعنى الماضى والحال والاستقبال اى انه
فعل ماض او مضارع في صورة الاسم ولهذا لا ينتقض تعريف الاسم والفعل به
بل هو داخل في الفعل وخارج عن حد الاسم حقيقة وان اجرى عليه في اللفظ بعض
احكام الاسم ولا اعرف من الاصوليين احدا انكر دلالة الاسمين ح على ما يدل
عليه الجملة الفعلية ولا كونهما فعلين في الحقيقة قال الاسنوى في شرح
المنهاج الثامن من ادلة الثانى ان النحاة اى جمهورهم قالوا ان النعت يعنى المشتق

كاسم الفاعل والمفعول اذا كان بمعنى الماضي اي ليس معه ال لا ينصب مفعوله بل
يتعين جره بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد امس **قوله** تامل في هذا
الكلام وانه كيف خصص الاسمين بالمجرد عن اللام ليكونا من محل النزاع **قوله**
والحاصل ان استعمال اسم الفاعل لا احتياج في اثبات استعمال العرب لاسم الفاعل
بمعنى الماضي الى كثير تجشم ولا في اثبات ان النحاة يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الماضي
لا يعمل وان ضارب زيد في ضارب عمرو امس اسمه على انما الخطب في كون ذلك
الاستعمال بطريق الحقيقة وقد تقدم ما فيه كفاية في معرفة ما هو الحق **قوله**
والاصل في الاستعمال الحقيقة **اقول** نعم اذا لم يعارضها ما يرجح التجوز وقد
مر فتذكر **قوله** ومن فروع المسالة **اقول** قد يتبقى ساكن بلد كذا لمن اتخذه
وطنا ويصدق حقيقة بالاتفاق ما دام الاتخاذ باقيا وان خرج منه قليلا
او كثيرا ويصدق مجازا مع الترك والاعراض عند جماعة وحقيقة لبعض عند اخرين
سواء كان فيه او في خارجه وقد يتبقى لمن تلبس بالكون فيه حقيقة حال التلبس
وفاقا ومجازا مع عكسه وان كان في آن واحد عند جماعة وحقيقة لبعض عند
اخرين فتامل **قوله** الاول **اقول** ما استدل به واضح عندي **قوله**
احدها ان السيد هذا مما استدل به صاحب المعالم ولما كان غرضه اثبات
الحقيقة اللغوية ضم الى المقدمات المذكورة مقدمة اخرى هي اصالة عدم
النقل حتى يتم المطلوب **قوله** من المعلوم مطلق الوضع اي وضع الواضع هذه
الصيغة لمعنى واما كون الوجوب او غيره فغير معلوم يحتاج الى الاستدلال
ولا يخفى ان اصالة عدم النقل لا تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب
لغة اذ يجوز كونها بمعنى الطلب والندب مثلا ثم استعملها الواضع في
الوجوب مجازا فاشتهرت عند اهل العرف فصارت حقيقة عرفية فاصالة

الكلام ومدلول الصيغة لغة وعرفا





فاصالة عدم النقل باقية بحالها مع عدم الوضع للوجوب فان **قلت** نحن
نفرض العبد والمولى في زمن النبي ثم يثبت كون الصيغة حقيقة عرفية في زمانه
وهذا القدر يكفينا او نقول كما ان الاصل عدم النقل كذلك الاصل عدم التجوز
**قلت** هذا اعتراف منك باستدراك تلك المقدمة وجعل الدعوى
الحقيقة العرفية وكلامنا مع من يدعي اللغوية وبه يحتاج الى تلك المقدمة
واما اصالة عدم التجوز فهو انما تفيد في موضع علم استعمال اللفظ في معنى مستعمل
فيه كان اللفظ محتملا للحقيقة والمجاز فيحمل على الحقيقة لاصالة عدم التجوز
في هذا المقام لا نعلم ان استعمال اللغوي لهذه الصيغة كيف كان هل استعملها في
الوجوب مع القرينة او استعملها بحيث كانت الحقيقة من المحتملات فعلى الثاني
نحملها على الوجوب حقيقة متمسكين بهذا الاصل نعم استعملها اهل العرف كذلك
ولا كلام لنا الآن في كونها حقيقة عرفية والكلام فيها بل في مطلق الحقيقة فيما
ذكره المصنف من دوام القرينة ومع فرض تحقق الصيغة منفكة عن جميع القرائن
لا اثم الذم على انا نرى العقلاء كثيرا ما يذمون تارك المستحب لا سيما عند
الرجحان البالغ والمنفعة ولهذا يذمون العبد ايضا اذا ترك الامر الذي
يعود نفع امتثاله اليه لا الى غيره وربما يقال ان جهة الذم احتمال الوجوب اذ
تارك الامر الدائر بين الوجوب والاستحباب يستحق الملامة عقلا **قوله**
والادلة الباقية آيات منها قوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
اذ الاستفهام ليس على حقيقته لكونه سبحانه عالما بذلك وانما هو في معرض الانكار
ولولا ان الصيغة للوجوب لما كان الانكار متوجها **قوله** الاستفهام
للتقرير لا يليق بالاستحباب فيتم عليه الحجة ويتضح العذر في العقاب ولهذا
اجاب لعنه الله وقال انا خير منه وتارك الامر الندبي اذا كان تاركا على طريق

الاستكبار يستحق العقاب كتارك الواجب ومنها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب وفيه
نظر اذ لفظة عن امره تدل على اعتبار معنى زايد على المخالفة سواء كان بتضمين
معنى الاعراض او غيره فلعل هذه المخالفة لعلها تكون سببا للتهديد وان كان
الامر ندبيا ومنها قوله سبحانه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفتهم
للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم قوله ان علم المخاطبين بان النبي
طلب الصلوة من جميع المكلفين الذين دعاهم الى الايمان به طلبا ايجابيا
وجعل هذا الفعل شعارا لدينه مميزا بينه وبين غيره من الاديان صار سببا
لتوجه الذم على الترك بعد الامر وان كان حقيقة في القدر المشترك قوله
الاول ان امتثال الامر فيه نظر لانا نقول بمثل ذلك يجب اللغة اذ امتثال
الامر مطلقا سواء كان امر الشارع او غيره طاعة وانقياد وترك الطاعة عصيان
فيكون العبد التارك لامتثال امر مولاه عاصيا وليس الواجب الا ما يعد تركه
عصيانا فيكون الامر حقيقة في الوجوب بحسب اللغة والذم من لوازم العصيان
فما هو جوابك فهو جوابنا مع انا نقول امتثال الامر المندوب طاعة فيكون تركه
عصيانا بمثل ما قلت والجواب الجواب والحاصل ان كل عصيان خلاف الطاعة
وليس كل خلاف للطاعة عصيانا الا اذا كانت الطاعة واجبة مع ان ذلك كلام السيد
المرتضى هو ان خلاف المندوب عصيان ايضا كما نقل عنه عند بيان قوله
سبحانه وعصى آدم ربه قوله الثاني قوله تعالى اطيعوا الله توجيهه ان
الامر وان لم يدل بنفسه على الوجوب ولكن بضم ذم الترك يتم المطلوب وهو
وجوب امتثال كل الاوامر لان ترك الطاعة اذا كان منهيا عنه لا يتحقق
امتثاله الا بانتفاء جميع افراد الماهية ولا ينتفي جميع افراد الترك الا بالاتيان





بالاتيان بجميع افراد الطاعة قوله فيه نظر لان في الآية ليس الا ذم التولي
وهو ترك الطاعة اعراضا واستخفافا ولا شك في حرمته بل في كفر التارك
وان كان الامر ندبيا سلمنا الاتحاد فيكون الحاصل ان من لم يطع فهو مذموم
وهذا لا ينفعك اذ عدم ايجاد ماهية الطاعة يلزمه عدم ايجاد الطاعة
المفترضة كيف لا ولا يوجد الخاص الا وقد وجد العام فالذم انما هو بسببه
وهو غير المتنازع فيه قوله لما مر يعني بينا بالدليل ان صيغة الامر حقيقة
في الطلب لا الوجوب فيكون فهم الصحابة الوجوب مستندا الى ما قلنا من
الادلة الخارجية ولان الاصل عدم النقل فيكون الصيغة مستعملة في
الكتاب والسنة في الطلب وفهم الوجوب من الخارج قوله لفرض
طاعتهم ايضا لما مر اقول ما مر ليس الا الامر بالطاعة اولي الامر وهو بنفسه
لا يدل على الوجوب وليس في الآية الاخيرة الا التوسل بهم وان ضممت مقدمة
اخرى هي ان اطاعتهم عين اطاعته فقد عرفت الجواب قوله ولما
رواه الطبرسي القدر المسلم هو وجوب اطاعتهم في مقابلة من لا يجب اطاعته
اصلا كالجبت والطاغوت وحزبهما الظالمين فالحاصل انهم ممن تجب
الطاعة لا ان كل اوامرهم مما يجب امتثاله وان لم يعلم ايجابهم قوله
لنا تبادر رفع المنع من الفعل الفاعل ان اراد ان الرفع مدلول الامر
الواقع بعد الحظر فغير مسلم واين هذا المعنى من مدلول الصيغ وان اراد انه
لازم عقلي فهو كذلك لكنه لازم على جميع التقادير سواء كان هذا الامر للوجوب
او لغيره والحاصل انك اعترفت بورود الامر بعد الحظر مرادا منه كل واحد من
الوجوب واخويه فلا بد من كونه حقيقة في الكل او مجازا فيما عدا التوزيع فعليك
بيان ما هو الحق وليت شعري لم يدع غلبة الاستعمال الامر بعد الحظر في الاباحة

و الامر الواقع عقيب الحظر

شرعًا كما ادعاه الحاجبي حتى يصير حقيقة عرفية شرعية ولعله لم يدع اذ لم يجد
على الدعوى بينة والظاهر انه فيما هو بعد الحظر كما هو في غيره اعني القدر
المشترك بين الوجوب والندب والخصوصية مستفادة من الخارج وهو
الحق ما عنون بالحق حقيق ومن المهم هنا تحقيق المذاهب ليعلم حال فروع
المسألة على قول كل واحد من القائلين فنقول القائل بالتكرار يقول بالامر
على تقدير الاكتفاء بالمرة والامتثال عنده انما يتحقق بالاتيان بجميع الافراد
الممكنة بحسب العقل والشرع فلا بد ان يقول ان مدلول الامر الطلب المتعلق بهذه
الافراد فالم يات بالجميع لم يكن ممتثلا والقائل بالمرة قيل انه يمنع من
الزيادة ويرى التكرار اثما فمدلول الامر عنده الطلب المتعلق بالواحد
من افراد الماهية الذي يوجد اولا بشرط ان لا يكون معه غيره ولا ادري
ما يقول لو فرض ايجاد افراد منها في آن واحد بايجاد واحد أيقول يكون الطلب
واحدًا معينًا يستخرج بالقرعة وان كان ذلك الايجاد اثما بالنسبة الى ما عدا
هذا المعين بناء على جواز الامر والنهي باعتبارين مختلفين ام يقول

٢ اجتماع

بالبطلان بناء على عدم الجواز وقيل انه يقول بحصول الامتثال بالمرة
الاولى خاصة وليست الثانية والثالثة وهكذا امتثالا للامر عنده ولا
مخالفة ومقصوده من المرة الاولى الفرد الموجود اولا فقط وعلى تقدير وجود
افراد منها معا الظاهر على هذا المذهب ان الواحد المعين مطلوب يستخرج بالقرعة ان
احتيج اليه ولا اثم هنا والقائلون بالماهية مختلفون فبعضهم صرح بالسكوت
عن الزيادة نفيا واثباتا وبعضهم صرح بتحقق الامتثال بالزايد قال الشهيد
قدس سره في التمهيد الامر المطلق لا يدل على تكرار ولا على مرة بل مجرد ايقاع
الماهية وايقاعها وان كان لا يمكن في اقل من مرة الا ان الامر لا يدل على التقييد بها

وال الامر هل العبارة المرة والتكرار
الحالة العرب
وسكت
ويحى الكلام في بعض العرب مع
ما لمقرر من اليد
الفا لهما في اصل الاجادة



له بها حتى يكون ما تقارن الزيادة بل ساكتا عنها وقال ولا مرية في المعالم
بعد الجواب عن احتجاج القائل بالمرة ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى
بالفعل مرة ثانية وثالثة يعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذلك الا لكونه
موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة و
ذلك يحصل بايهما وقع انتهى وانت تعلم ان ثمرة الخلاف بين من قال بدلالة
الامر على المرة مع القول بالسكوت عن الزيادة ومن قال بالماهية معه غير واضح ويتوقف
ان الثاني يقول ان مدلول الامر طلب الماهية من حيث هي فكما ان المتعلق مسكوت
عنه بالنسبة الى هذا الطلب كذلك الواحد من حيث هو واحد فلو فرضنا جواز
ايجادها من غير اتصاف بالوحدة والتعدد لكان هذا الايجاد اتيانا بالمطلوب
وامتثالا للامر فاذا امر الحكم بافراد متعددة وحضرت في ترتيب يكون
الجميع امتثالا من غير ترجيح وتخصيص فاما على القول بالمرة فالمدلول طلب الماهية
المقيدة بالوحدة فيكون المطلوب شيئا يستخرج بالقرعة كما اشرنا اليه واما على
تقدير ايجاد الافراد المتعاقبة فلا يكاد يتحقق ثمرة للخلاف اذ على القولين يتحقق
الامتثال بالاتيان بالفرد الاول ولا معنى للامتثال بعد الامتثال بل ربما
كان الاتيان بالفرد الثاني محرما لان الغرض من الامر في الواقع وان لم يدل عليه الامر
لتعلق غرضه في الواقع بالايجاد الواحد قال الاستاد الكل في الكل في شرح
الدروس في مبحث الاغسال المتعددة اذا اجتمعت على المكلف ودخ هو
التداخل ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من تحقق الامتثال يقتضي كونه عزيمة
لان بعد الامتثال لا معنى للاتيان به ثانيا للامتثال كما هو الظاهر سواء كان
الامر للوحدة او الطبيعة من غير وحدة ولا تكرار في تحقق تطرق الامتثال في
تعدد الغسل للاحتياط فيما فيه الخلاف في التداخل لحرمة العبادة الغير المتلقاة

من الشارع الغير المتمثل لأمره الآن يمنع كلية هذه المقدمة لعدم دليل عام عليها من الآية والرواية كما هو الظاهر وانما هي المشهورة في السنة القوم فلا يبعد ان يتمسك بعدم البأس في الاتيان بفعل امر الشارع به على الكيفية المتلقاة منه باحتمال ان يكون مراده احتياطا مع عدم الحكم بوجوبه او ندبه انتهى كلامه الشريف بالفاظه واما من قال بان الزيادة امتثال ليقم فلا وجه من ان يقول بان الصيغة مدلولها طلب الماهية سواء تحققت في ضمن فرد واحد او افراد متعددة على ان يكون هذا التعميم مطلوبا ومطلوب طلب احد الامرين مخيرا لا طلب الماهية من حيث هي او يقول بان المتكلم اذا كان الطبيعة الصادقة على اشياء لا بد له على الطلب ببعضها فيجوز لنا الاتيان بفرد واحد منها او بافراد كثيرة لصدق الامتثال على التقديرين فان قال بالاول يرد عليه منع دلالة الصيغة عليه ولكن يندفع عنه اعتراض سنشير اليه في الشق الثاني وان قال بالثاني يرد عليه ما قلنا من انه لا معنى للامتثال لما حصل بالفرد الاول فاما ان يبقى الطلب بالنسبة الى المتحقق ثانيا للماهية او لا يبقى فان بقي فاما بالوجوب او الاستحباب فعلى الاول كان قولا بالتكرار وعلى الثاني يكون مذهبا ثالثا مع اشتماله على استفادة الوجوب والاستحباب معا من صيغة واحدة وعلى الثالث لا يعقل معنى لحصول الامتثال بالفرد الثاني وجه التدقيق على القول الاول هو اختيار الاول اعني الوجوب بالنسبة الى المتحقق الثاني ولكن على سبيل التخيير بينه وبين المتحقق في الاول كالتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلث وبين التكبيرة الواحدة والسبع والقائل بالتكرار يقول بالوجوب عينا كما حكي شيخنا واستادنا محمد حسين السابق قدس سره على قول صاحب المعالم ولا ريب في شهادة العرف الى آخره ما نقلنا عنه حاشية لا باس بنقلها لمزيد الافادة لشهادة العرف كون الآتي بالفعل مرة ثانية او ثالثة

بعد الامتثال اذ لا امتثال ثم

او ثالثة ممتثلا امتثالا بوجه ما فلو يفعله لاحتمال ان يكون الامتثال باعتبار تحققه في ضمن الاول وان اراد بان العرف يشهد بامتثال الآتي بالفعل مرة ثانية وثالثة بالمرات فالشهادة ممنوعة والتحقيق هنا انه اذا امر الشارع بالامتثال لفعل فانه نعلم بامر كوننا مامورين على الاتيان به واذا اتينا به مرة علمنا بكوننا ممتثلين واذا لم يكن في كلامه دلالة على التكرار فلا مدخل في الامتثال مرة بعد الاولى كما لو حق بل لو قال احد بالتشريع به لا يخلو من قوة انتهى كلامه اعلى الله مقامه والظاهر عندي دلالة الصيغة على الماهية والاكتفاء بالمرة للاوجه

قوله ولا يتكرر بتكررهما نعم مع الشرطين عدم الكلية وعدم العلية فتصير القضية حينئذ مهملة والمصاحبة اتفاقية والشرط للجزاء قيدا ويصير الكلام في قوة ان يقول اشتر لحما وقت دخول السوق فلا يفهم التكرار الا على مذهب من يقول بدلالة الامر عليه واما قول المص فيترك الشراء في المعاد فلا يقتضيه ان عدم ايجاب الذم يمكن ان يكون للقرينة بل هو الظاهر

قوله الاول قوله وما يقال ان الواجب الظاهر انه لا نزاع في وجوب الاتيان بالمامور به في زمان دلت حال الامر او المامور به او غيرهما من عرف او عادة او غيرهما من القرائن على ان الامر قصد ايقاعه فيه من المكلف بحيث لو لم يات به في هذا الزمان يعد معرضا عن التكليف تاركا للمامور به سواء كان متصلا بالطلب او متاخرا عنه قريبا منه بيوم او شهر مثلا او بعيدا بسنة او بسنتين واما الاتيان به في زمان يعد فيه راغبا مسارعا سابقا ذا شوق الى المامور به فهو امر مرغوب اليه كما ان الاتيان به فيما بعد ان عد متكاهلا متغافلا متهاونا تارك المتحتب واتيان بالواجب مبرئ للذمة وانما النزاع في امر فهم منه طلب ايجاد الماهية في ضمن فرد منها من غير دلالة على الطلب الامرية لا من نفس اللفظ ولا من القرائن بل مع

تجويز الامتثال به في اي جزء اتى به فيه من اجزاء زمان التكليف اذا عرفت هذا

فنقول جواز التاخير عن جميع ازمنة التكليف والتمكن يخرج الواجب عن كونه واجبا

واما جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية بمعنى تجويز التاخير عن اول زمان

التكليف والتمكن الى ثانيه وهكذا بحيث لو اتى به في اي جزء من مجموع ازمنة التمكن

كان مجزيا لو كان الاتي به ممتثلا وان لم يات به في المجموع كان عاصيا فلو ثم انه

يخرج الواجب عن الوجوب وان لم يعلم المكلف آخر ازمنة التمكن فان قلت اذا جاز التاخير

لا الى غاية معلومة فلو اخر المكلف الفعل من جزء الى جزء آخر من التكليف الى جزء آخر

وهكذا حتى تنقضي ازمنة التمكن فاما ان يكون آثما او لا يكون وعلى الاول يلزم التكليف

بالمحال وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن الوجوب وهذا خلف اما الاول اعني لزوم

التكليف بالمحال فلانه يجب عليه حينئذ ان لا يؤخر الفعل عن آخر ازمنة التمكن مع انه

لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه قلنا انا اولا فنختار الاول

ونمنع لزوم التكليف بالمحال وانما يلزم لو كان التاخير متعينا اذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذي

يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فله لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف

بالمحال واما ثانيا فعلى تقدير تسليم جميع المقدمات يكون دليلا برأسه لا اثباتا للمادة

التي ادعاها الخصم واذا احطت خبرا بما ذكرنا فنقول من ذهب الى ان الامر مجردا عن القرائن

وقال بوجوب التعجيل والمبادرة الى الامتثال على وفق ما دل عليه حال الامر والمامور به

وغيرهما كما ذكره فنقول اما ان تدل هذه الامور على ان الامر طالب ايقاع المامور به

فورا وان كانت مختلفة في الدلالة كدلالة حال السقي على الاتصال وحال

السفر الى الهند مثلا على جواز انفصاله عن وقت الطلب بزمان قصير او طويل

لا يفوت معه الفورية عرفا او لا تدل فعلى الاول لا يكون الامر مجردا وعلى الثاني

لا يكون الامتثال منحصرا في التعجيل على وفق هذه الامور بل يكون هذا النوع كما



الخاص من الامتثال من افراد الامتثال المطلق الذي دل عليه الامر المجرد من حيث

هو امر مجرد مثلا لو قال العبد اسقني فان فهم ان مراده السقي فورا من خصوص

هذه المادة مثلا فليس الامر مجردا وان لم يفهم فاتيانه به فورا لا يكون الا لانه

غير متحتم من التعجيل ومن التاخير فاتى به معجلا لغرض من اغراضه كالوصول الى الامتثال

فيه فان قلت انا نقول ان الادلة الخارجية دلت على ان الامر قصد التعجيل فاذا

علم المكلف ذلك فيعلم كيفية التعجيل من حال المامور وغيره وعلى وفق على يد

ويعجل هذه الامور لاندل على قصد التعجيل ولا يلزم كما ذكرت ان يكون الاتيان

به معجلا لغرض من الاغراض بل اتى به كذلك لوجوبه عليه بدليل خارجي وفي

المثال لما علم العبد وجوب المبادرة من دليل عقلي مثلا عجل وبادر كقولنا

لو لم يجب المبادرة وجاز التاخير يكون لا الى غاية وهذا يوجب خروج الواجب

عن الوجوب وهو ظ فيجب المبادرة ولما كان المادة السقي فلو بدأ به يكون الاتيان

متصلا بالطلب قلت فهم وجوب المبادرة ان كان من دليل نقلي فلم

ان يكون الامر بحسب العرف الشرعي للفورية كما قال السيد رحمه الله لا يحتمل به كما اشير

اليه لان معنى الوضع الشرعي ليس الا نصب قرينة اي قرينة كانت من الشارع على

ان مراده بامره كلما كان مجردا عن القرينة الفورية مثلا فاذا نصب ذلك فقد

وضع على ان الدليل النقلي سواء افاد المبادرة في كل الاوامر او افادها في اوامر خاصة

قرينة والنزاع انما هو فيما لا قرينة له الا ان تخص بالمتصلة دون المنفصلة

وان كان من دليل عقلي وهو ليس من الواضحات عند عامة المكلفين بل هو من الامور

التي يطلع عليها الاوحدي ولهذا ترى العلماء مختلفين متفرقي الآراء في ذلك فكيف

يريد الشارع الوقوف منهم شيئا خفيا بحيث لهم للعقول الناقصة وارائهم المتشتتة

ولا ينصب لهم قرينة حتى يخالفوا هذا الاختلاف حاشاه من ذلك ولعل الخصم فيما

شركا وقلب الموت مع ان ذكرهم من الدليل العقلي يورث ظنا كما سيشير اليه
انشاء الله تعم ويمنع اعتباره شرعا ويرد على قوله ولو استفاد الغاية ان استفادة
الغاية من الخارج اذا كانت حسب المسألة عن محل النزاع فاستفادة التعجيل كما ذكره
المص من الخارج يخرجها اليه ويصير الامر موقتا اذ ما دل على وجوب المبادرة مع
الامور الدالة على كيفيتها يحدد ان طرفي زمان الفعل اذ مبدؤه عقيب الطلب
او بعد بشرط مشاء على وفق ما دل عليه العرف وغيره ومنتهاه وقت يعد الترك
اليه تهاونا وتضييعا له ونقضا كله واختلاف الاوقات بالنسبة الى المامورات
لا يخرج الامر من التوقيت كما لا يخرج اختلاف زمان السقى والسفر الى الهند الا
عن الفور والتعجيل وكذا عدم تعيين الوقت بانه يوم كذا وكذا لا يخرجه عنه
ليتم **قوله** فما يقال الى قوله لم غرضه ان استفادة الغاية من الخارج اذا
صيرت الامر موقتا يكون كل امر كذلك اذ ظن الموت غاية لجميع التكاليف فلا
يجب الفور في شيء منها اي في الاوامر التي لم يصرح الشارع بانها فورية بل اطلقها
**قوله** قلما يحصل يعني ان جعل الغاية الافعال الواجبة على المكلفين ما لا يحصل
الا قليلا لواحد او اثنين مثلا وبطء ثم على تقدير الحصول والاعتبار الجب الشرع
لا يصح جعله غاية والرخصة في ترك الفعل الى حصوله لان عند حصوله لا يتمكن
المكلف من الفعل فلو فرضنا ان عامة المكلفين علموا بهذه الرخصة في ترك
الواجب فيكون هذه الرخصة منافية لغرض الامر من الاتيان والامتثال فيكون منفية
وهو المقصد يمكن ان يقال رجحان الموت في بعض سنين العمر اعني الستين والسبعين لكونه اكثر
اعمار هذه الامة الى اقل من ذلك او اكثر يجب من لم المكلف ضعفا وقوة او غيره نادر
الحصول وان كان هذا الرجحان ضعيفا فلو بلغ المكلف مبلغا من العمر يكون الموت محتملا
عنده في زمان قريب ولم يات بما امر به مما جوز له التاخير فيه بعد عزما معرضا تاركا



نادما وان كان في صحة من عقله وسلامة من بدنه **قوله** مما لا يكاد يمكن الا بالمكا
الكلفات الباردة **اقول** يظهر من قوله انه لو تكلف متكلف وابدى باردا لكان سالما
عن الاعتراض فلك ان تقول هذا القدر يكفينا النقض على ما ابرمه من الدليل **قوله**
قد عرفت ما فيه ثم الظن بالموت **اقول** لم يجعل المعترض هنا ظن الموت غاية
بل جعل هذه الحيثية وفرض حصول الظن وبها العدم جواز ترك الواجب ولا شك
ان كل واجب فهو بهذه الحيثية وحصول العلم بهذه الحيثية ليس امرا نادرا غامضا
ولا ريب في عدم جواز الترك عند حصوله والتمكن من الفعل لان اهل العقل
يذمون التارك ويعدونه مضيعا **قوله** يوجب اخراج الواجب عن كونه **اقول**
من قال ببدلية العزم قال بها في الموسع قبل حصول الضيق وما نحن فيه حكمه حكم الموسع
وان الدليل العقلي والنقلي الدال على استحالة خروج الواجب الموسع عن الحتمية
باعتبار بدلية العزم **قوله** ولئن لم لا دليل **اقول** غاية الامر ان عدم وجدان
الدليل على بدلية العزم يورث لنا ظنا بعدم البدلية ولو لم يدل على ذلك الا
احتمال كون العزم بدلا لا يكفيه بالدلائل المفيدة للظن وفي اعتبار هذا الظن
شرعا نظر وهذا ما وعدناك **قوله** قلت جواز التاخير عن جميع ازمنة التمكن
والفتحة سفه ومناف للغرض واما جعل جميع الازمنة ظرفا للفعل فلو وكما صل
ان التصريح بجواز التاخير يتصور على وجوه الاول ان يقول يجوز لك التاخير
في جميع ازمنة التمكن على ان يكون اخر ازمنة التمكن ليفعل ظرفا للتاخير حتى يوهم
عن جميع ازمنة التمكن وهذا يفضي الى خروج الواجب ولا يجتمع مع الامر الايجابي
فيكون سفها ومنافيا للغرض والثاني ان يقول يجوز لك التاخير الى اخر ازمنة
التمكن واستلزامه للسفه ومنافاته للغرض ان كان متوهما باعتبار الافضاء
المذكور الى التكليف بالمحال فقد عرفت الجواب وان كان لا يسلم ان اخر الازمنة قلما يتمكن

المودم

المنهي

اقول نعم جواز التاخير

المكلف م

من الامتثال فيه فهو اشتباه لانا فرضناه آخر ازمنة التمكن فكيف لا يتمكن وليس حكم الظن بالموت والثالث ان يقول بجواز التاخير مطلقا وهذا باطل وان كان شاملا للتاخير عن آخر ازمنة التمكن ولكنه لما اوجب علينا الفعل نفهم انه لا يجوز التاخير عند فوات القسمين الذين لا نزاع فيهما لا يعلم منهما غاية التاخير ومع هذا لا ينافيان الامر الايجابي **قوله** نعم صار حجة جواز الاطلاق **اقول** القايل بجواز التاخير كما اومانا اليه سابقا يقول ان مفاد الصيغة مع قطع النظر عن الامور الخارجية من القراين الحالية والمقالية والادلة العقلية والنقلية ليس الا طلب حقيقة الفعل فبالنظر اليها متى اتى المكلف بالمطلوب فقد امتثل والمصنف يقول بهذا القول وسيقرره بعد هذا بانا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة نحكم بجواز الاتيان بالمامور به في كل وقت اداء من دون ترتب الاثم على الاتيان به في كل وقت فالتزم هذا المذهب هو جواز التاخير عن جزء من اجزاء زمان التكليف والتمكن الى جزء آخر لا عن جميع ازمنة التكليف والتمكن ولما استدل القايل بالفورية على عدم جواز التاخير بالدليل العقلي اجاب القايل بالحقيقة اولا بالنقض الاجمالي كما نقله المص وليس مراد الناقض من التصريح الذي ادعى الوفاق عليه الا التصريح بجواز التاخير على الاطلاق اي من غير تعيين لغايته والمصنف على الظاهر سلم جوازه هنا ولا شك ان مع هذا التصريح لا تصير الغاية معلومة فكيف يلزم من جواز التاخير لا الى غاية معلومة خروج الواجب عن الوجوب اذا استفيد من نفس الصيغة مع عدم التصريح ولا يلزم اذا صرح به وكيف يدل التصريح على دخول بعض ازمنة التهاون والتضييع ولا يدل على دخول الكل فان كان لكونه مشتملا على آخر ازمنة التمكن فنحن لا نقول بجواز التاخير عنه في العرف تضييعا فاذا صرح الآمر بجواز التاخير على الاطلاق يفهم من هذا التصريح بحسب العرف جواز التاخير عن الزمان الاول الى

وان كان لغير هذا فلا بد من البيان حتى ننظر فيه فان قلت ان المصنف يقول بوجوب المبادرة الى امتثال الامر المطلق في زمان بعد التاخير عنه م م م م م



الى زمان آخر بعد التاخير عنه ليس تضييعا فمع ان صراحته جواز التاخير على الاطلاق يجب ان يحمل على زمن جواز التاخير عن بعض ازمنة التهاون والتضييع وهو الزمان الاول لا كل زمان مثلا اذا قال السيد لعبده سافر الى الهند فيفهم منه عرفا وجوب المبادرة بعد شهر مثلا وبعد التاخير عن الشهر ثم تضييعا فاذا قال بعد الامر يجوز لك التاخير مطلقا فيفهم من هذا القول جواز التاخير عن الشهر الثاني لا الثالث قلت نعم هذا مقتضى المقام على الظاهر ولكنه لا ينفعه في هذا المقام ولا يضر الناقض لان المصنف استدل هاهنا على عدم جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية بانه يقتضي خروج الواجب عن الوجوب والناقض ما اراد على قوله بان التصريح بالجواز الذي لا يعلم معه الغاية جائز اتفاقا مع انه يفضي الى الخروج فالقول بان العرف يدل على وجوب المبادرة والتصريح بجواز التاخير لا يسقط الوجوب ويوجب جواز الفعل في بعض الازمنة اللاحقة لا في كلها لا يستلزم سقوط النقض عن الدليل الاول اذ من الظاهر ان قول الآمر بجواز التاخير بالاطلاق شامل لجميع الازمنة ودلالة العرف على البعض فرع لكون الامر دالا على وجوب المبادرة الى الامر وهذه المقدمة غير مأخوذة في الدليل المنقوض **قوله** ولا يتوهم لا يتوهم هذا ولكن نعلم ان العرف ادل قرينة على المراد فاذا دل على الفورية بان الامر المجرد عن القراين مما يمنعك من جعل الامر حقيقة عرفية في الفورية اذ تبادرها عند اهل العرف دليل الحقيقة عندهم وان لم يكن حقيقة لغوية واعلم اني كنت عند كتابة هذه التعليقات ممنوعا من الرجوع الى اكثر الكتب المؤلفة في الفن وبعد سنين دفع بعض الموانع فاجبت ان نتمم البحث بذكر بعض الكلمات التي ذكرها في توضيح ما قاله المص وما قاله الشيخ الفاضل بهاء الدين ره في شرح الزبدة لنا ذلك ان الامر لطلب حقيقة الفعل والفور والتراخي

عليهم
خارجان عنه كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص الفورية او التراخي الا
بقرينة تدل عليه ولهذا اختلف احمال الحب التراخي وان تجرد من القرآن
افاد مجرد الطلب لا غير فمتى اتى بالمطلوب فقد امتثل في اي وقت فعله فان قيل
عندنا ما ينفي كونه للتراخي وهو انه لو جاز لا يستحق الذم باخلاله في
جميع الاوقات حتى ينقضي عمر المكلف فالظاهر ان ذلك يلحقه بالفعل ويخرجهم
عن الوجوب قلنا الوجه انه يلحقه الاخلال به في جميع الاوقات بل الى وقت
يخشى على نفسه الموت او يتعذر الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله في حال الاحوال
قالوا اولا اذا قال السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه الفورية حتى لو اتى
السقي الى وقت آخر عد عاصيا بتاخيره وهو يفيد المطلوب والجواب ان العصيان
بتاخير السقي ليس مستفادا من الامر وانما استفيد من خارج فان العادة
تحكم بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا فهو خارج عما نحن فيه
لان الكلام في المجرد عن القرائن الى ان قال وقالوا رابعا لو جاز التاخير
لوجب ان يكون الى وقت معين والتالي باطل اما الاولى فلانه لو لم يكن الى وقت
معين لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم لاحد والجهل به
يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عنه وقد مع انه لا يعلم
ذلك واما الثانية فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل عليه من خارج
والجواب منع الملازمة المقصودة قولك لو لم يكن الى وقت معين لكان الى آخر
ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف بالمحال قلنا انما يلزم ذلك لو كان
التاخير متعينا واما اذا كان جائزا غير متعين عليه فلا يلزم ذلك لان له
ان يبادر الى الفعل ويمتثل به وله ان يؤخر الى ان يغلب عليه ظن الموت في
وقت او يتعذر الفعل بعده ثم فيتعين آه عليكم ما ذكرتم من الدليل يجري فيهما وقتم

ح وبهذا فارق النفل لانه لا يتعين فعله م



ومنه العمومات المتناولة للمطلقة وقضاء الواجبات وفيما اذا صرح بجواز التاخير
فيلزم ان لا يجوز التاخير فيها وهو باطل بالاتفاق وقال سلطان العلماء وعنده
الكلام على قول صاحب المعالم ره لتمكنه من الامتثال بالمبادرة وفاته قول
الشارح المذكور له ان يبادر الى الفعل اقول ومحل هذا الجواب لم يلزم التكليف
بالمحال الا انه التزام بوجوب الفور في الفعل الحاصل بل آخر القدرة وان لم يثبت
كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة
فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور فالاولى في الجواب ان يقال جواز التاخير
الى آخر ازمنة الامكان لظن المكلف وهو غير مجهول له حتى يلزم المحال فيتم
جواز التاخير باستمرار ظن المكلف بقاء زمان امكانه ويتضيق عند ظنه
بعدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز مشروطا بآخر ازمنة الامكان في الواقع
حتى لا يكون معلوما للمكلف فتامل قوله وقال الفاضل المحقق مولانا
ميرزا اقول فيه نظر لان جواز التاخير غير مشروط بمعرفة مقتضية لنفي العلم
بالجواز مشروط بمعرفة مقتضية والا لزم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم
الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به ثم نعم قد يقال يجب الخروج عن العهدة
يقينا فيما حصل التكليف به يقينا وهذا لو تم امكن الاستدلال به على ان
المبادرة واجبة لعدم اليقين ببراءة الذمة لكن تلك المقدمة على النظر لعل
المجيب يمنعها فعلى هذا لو اخر المكلف الفعل المكلف به ثم تيسر له فعله لكن
اثم او ان لم يوفق له فاثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف اقول ما في الشرح
معارضة فنقول توضيحا لها وتلخيصا للاجوبة التي تظهر من صريح قول الشارح رح
في جوابها من قوله وقول الفاضل قدس سره عند الكلام على الدليل الرابع لاصحاب الفور
هذا الواجب غير متعين الآخر كما هو ككل يجوز الاخلال به وما يجوز الاخلال به

واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به ممنوع

فهو مستحب قلت الجواب منع الصغرى ان اراد عدم التعيين عند الشارع لان آخر
آخر ان منه التمكن ومنع الكبرى ان اراد عدم التعين عند المكلف لان عدم تعينه
عنده هو وقت ظن الموت او تعذر الفعل وان شئت قلت هو وقت رفع
ظن البقاء او امكان الفعل ويمكن منع الصغرى الكبرى على هذا التقدير متمسكا
بان هذا الواجب بحيث لو حصل ظن الموت يتعين فعله ولا يجوز تركه وان لم يحصل
ابدا وليس الواجب الا ما يتعين فعله في حال ما وانت اذا تاملت يظهر عليك ان
كلام الشيخ الفاضل يمكن حمله على منع الصغرى او الكبرى او منعهما معا وكلام سلطان
العلماء منطبق على منع الصغرى وكلام الفاضل المدقق موجه منع الكبرى على
نحو ما قلناه اولا ولما منعنا الصغرى والكبرى على كل من التقديرين بالتفصيل
الذي مر ذكره فعليك بالتامل لتطبيق كلام كل من هؤلاء الاعلام على ما يناسبه
والمص كانه اخذ دليله من قول الشارح وغيره تعبيرا اما ويمكن ان يكون العجب
ان نظر المادون فيه وانت قد عرفت عدم الظهور فيما قلناه وحاصل ما اخترنا
هو عدم دلالة الامر المجرد عن القراين الا على طلب الفعل على سبيل الرجحان
الشامل للوجوب والندب وان حال الامر والمامور وغيرهما او كون الدليل
النقلي من القراين عندنا وان الدليل العقلي الذي اقامه المص وغيره من الادلة
العقلية مدخول لا يدل على وجوب الفور سواء فسر بالمبادرة الى الفعل
في اول اوقات الامكان او بغيرها مع ان دليل المص لا ينهض باثبات تمام مدعاه
الا ان يكون غرضه مجرد عدم جواز التاخير على النحو الذي يقوله من قال بالحقيقة
وان اهل العرف والعقلاء مع عدم ملاحظة القراين لا يعدون كل تاخير
معصية بل التاخير المسبب عن حالة نفسانية يعبر عنها بالاعراض وهذه الحالة
قد تحصل عند اول زمان التكليف بل قد يكون في المكلف وان لم يؤمر بشيء

لا يوجب ان يرخصه الشارع في الاخلال
به في جميع الازمنة ويمكن منع الصغرى
ايضا على تقدير عدم التعيين عند المكلف
لانه متعين عنده م



يشهد كعبد علمنا من حال انه المولى لو امره لا يمتثل وان لم يامره بفعل اصلا
والدال على حصول هذه الحالة قد يكون فلتات لسانه وصفحات وجهه وقد يكون
غيرها مثل ان يعلم او يظن حصول مانع من الفعل في زمان ومع هذا يسامح
ويؤخر الى حصول المانع وليس كل قوم عندي دالا على هذه الحالة اذ كثيرا
ما يؤخره التارك للاولى والاليق لا سيما بحسب خصوص المادة كلبس اللباس الفقيه
الجندي ونحو المشيع للجنازة وليس الواجب ما يلحق تاركه الاثم على كل تقدير
بل مع عدم العذر خالف ما يصدق الفعل الموسع لست اقول ان حصل له القصد
والعزم وهو ملتفت اليه بل من كان بحيث لو سئل هل تفعل اجاب بان افعل الخ
ولكن التاخير جاز الى لا الى ان اظن التمكن والشيطان ابعده الله عن يثبطني عن
المبادرة المندوبة اذا مات على هذه الحالة فجاءة فكونه مذنبا ولا اثم العقاب عليه
قال الفاضل الشيخ الجواد ره في شرح الزبدة عند شرح قول الشيخ ره فقطان الموت
الى آخره هذا كله مع ظن الموت واما اذا ظن السلامة في جزء من الوقت واخر
الفعل اليه ومات فجاة فانه غير عاص سواء كان ذلك الواجب مما نهى العمر او مما
آخر معلوم لانه ان لم يجز تاخيره لم يكن موسعا وان جاز فلا عصيان مع
الموت فجاة لانه لا اثم بالجائز ولا يمكن ان يحق جواز التاخير مشروطا بالسلامة
لان ذلك غير معلوم لاحد وبهذا الاتمنع من الاشتراط لكن الحاجبي فرق
بين ما وقته العمر وبين غيره وحكم بان من مات فجاة قبل الفعل ما وقته العمر كان
عاصيا واما غيره فلا واتفقا على عدم العصيان بالموت فجاة في وقته وذكر في
بيانه انه اذا لم يعص فاين وجوبه بخلاف غيره فان جواز تاخيره الى ان يتضيق الوقت
ويتعين الوجوب وفيه نظر لانه ينتقض بما آخر وقته معلوم وذلك لانه
يجوز تاخيره الى وقت الضيق فلو مات في الاثناء قبله فجاة كان غير عاص فلم

فيما اذا تضيق الوقت قلنا هذا بعينه جوابنا فنقول لتحقق الوجوب في مثل ذلك يظهر مع

وايقاع الفعل عقيبه وذكر احتجاج الصحابة وغيرهم في بحث تحقيق الموضوع له للامر هل هو للوجوب م ح م

ان لا يتحقق وجوبه فان قلتم تحقق وجوبه بظ فيما اذا ظن الموت فانه تعين
وجوبه والحق انه ما ذكره الاستاد المص من عدم العصيان بشيء منها لاقتضاء
التوسعة ذلك فالفرق فيه تحكم والظ ان حكم الشك حكم الظان للموت لدلالة
التأخير ح على كونه معرضا او لحصول ان المأمور بالامر المجرد يجوز له التأخير
ولا يعد عاصيا في العرف وان كان مذموما في بعض الاحيان الا ان يكون معرضا
ولا يكون معرضا الا مع العلم او الظن بعدم التمكن او الشك فيه ولو اتفق الموت
مع ظن السلامة فلا اثم عليه ولا يخرج الواجب عن الوجوب والمواضع التي
يعد فيها معرضا لعدم المبادرة والاتيان كلي كالمأمور بالسقي والسفر الى
الهند مثلا وليس الامر فيهما عرفا قوله الثالث الخ اقول السيد ره ذكر اختلاف
الناس في هذا البحث وقال فذهب قوم الى ان المطلق يقتضي الفور والتعجيل
او غيره على النحو الذي ذكره المص واوثق ان غرض حمل الصحابة الامر على الفور
بالمعنى الذي يقوله اصحاب الفور لا المعنى الذي ذهب اليه المص فان قلت قد نقل
السيد من احتجاج هذه الفرقة ما هو قريب من الاستدلال الثاني للمص واجاب عنه قال
في جملة احتجاجاتهم وثانيها ان الامر في الشاهد يقتضي التعجيل بدلالة
ذمهم وتوبيخهم من اخر ذلك واجاب عنه بقوله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا
انا لا نسلم في الشاهد ما ادعيتموه لانه قد يؤمر في الشاهد بما يكون على التراخي
كما يؤمر بما يكون على الفور فاذا حمل على الفور او التراخي فبعادة او دلالة او امارة
وكلامنا ههنا في مطلق الامر ومجرده انتهى فيستفاد من هذا الدليل ان من يقول
بالفور يدعي حكم العرف بالتعجيل والعرف يحكم على النحو الذي يقوله المص
فيمكن ان يكون اجماع الصحابة على هذا المعنى قلت السيد ره فسر التعجيل عند ذكر
المذاهب كما نقلناه وهو مدعى المستدل مقصوده ولا دلالة العرف عليه



عليه لا اما يقوله المص نظرا ان الاجماع لو ثبت اثبت خلاف مدعى الخصم واني اشد
التعجب من صاحب المعالم ره كيف نقل الاجماع عن السيد في بحث تحقيق الموضوع له
ومفاده بل جعله محققا لمذهب السيد في ذلك الموضع ولم يتعرض لنقله ههنا
اللهم الا ان يقول بكونه حقيقة شرعية في الفور والظاهر من كلامه خلافه قوله
قلت افادة الظن الخ سيجيء من المص ره في بحث الاجماع عدم الوثوق بالاجماعات
التي نقلها القدماء كالسيد ره وامثاله فكيف يثق به هنا مع ان ادعاء الاجماع
في مثل هذه المسألة التي شاع الكلام فيها بين من تكلم في اصول الفقه حاله غير
خفي عند من يقول بحجية الاجماع لكونه كاشفا عن قول المعصوم ثم وقد يجيء في
كلام المص ره ما يدل على ما قلناه قوله لعدم امكان تحصيل القطع فيها
ان كان المراد عدم الامكان في جميعها اي السلب الكلي فمسلم وان كان المراد السلب
الكلي فمم اذ كثيرا ما نقطع بمراد المتكلم من كلامه ولا اظن احدا ينكر هنا قوله
والتوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى فمن يقول ان الاصل عدم اعتبار
الظن الا ما استثني لا بد له من بيان ان هذه الظنون من المستثنيات المعتبرة
قوله اذ هو مراد دائما الا يكفي لما فهمه بعض الاصحاب من قول السيد ره عنه
فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المستمر الى آخر ما قال ولا ادري ما يريد با
لوضع من لا يكتفي لادعائه بامثال هذا القول الظن انه يجب ان يعلم الشارع
المبتدئ جميع اصحابه ويقول وضعت هذا لذلك بل يكفيه نصب قرائن يفهم منها
مراده من الالفاظ اذا كان غير معانيها اللغوية الى ان ترسخ عند مخاطبيه مقصوده
بحيث لو سمعوا منه تلك الالفاظ مجردة عن القرائن حملوها على مقصوده دون
المعاني اللغوية فان ضايقت في تسمية الالفاظ حقايق شرعية وقلت انها
مجازات راجحة فلا نضايق معك اذا وافقتنا في تبادر ما قصد الشارع

الى الذهن عند التجرد عن القراين دون معانيها اللغوية قوله الرابع الى
قوله فاستبقوا الخيرات اقول اليس المندوب والموسع من الخيرات فما الذى اخرجهما
منها وخصصها بالواجب الفوري حتى يكون امر الاستباق للوجوب وكذا
نقول فى الاية الثانية ان سبب المغفرة ليس منحصرا فى فعل الواجب بل فعل المستحب
وان كان بتعجيل الموسع من اسباب المغفرة ايضا وقد ورد فى الاخبار ان صوم كذا
وصلوة كذا وغيرهما كفارة لذنب كذا وكذا هذا على تقدير ان يكون المراد
بالمغفرة غفران الذنب صغيرا كان او كبيرا فيكون المكلف بصدد الوقاية من صدور
عنه الذنب ويمكن ان يكون المراد سبب المغفرة فى الجملة ولو فى بعض الاشخاص
اى ما من شانه ان يكون سببا او نعم الذنب بحيث يصير شاملا لترك الاولى
فيعم التكليف على التقديرين كل مكلف المعصوم وغيره ومن صدر عنه الذنب الحقيقى
وغيره ومن الاحاديث الدالة على كون الذنب مغفورا بفعل المستحب ما رواه
صاحب الكافى والعياشى كما ذكر فى الصافى عن الصادق فى تفسير قوله عز وجل
ان الحسنات يذهبن السيئات صلوة المومن بالليل تذهب بما عمل من ذنب
بالنهار واجاب السيد ره عن هذا الاحتجاج قائلا وفى لهم فيما تعلقوا به
ثانيا اما قوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فهو مجاز من حيث ذكر المغفرة واراد
ما يقتضيها ويحمل من حيث انه كان مبنيا على كيفية وجوب الواجبات من فور
او تراخ لانا نقرب اليه تع بان نفعلها او جبه علينا او ندبنا الى فعله بان نفعل
على ذالك الوجه فى الوقت الذى علق به فلو دل الامر فيه لخالف وكذا قوله فاستبقوا
الخيرات على ان الفرع المهدة الثبات تسليم الحكم ما اخذوه من ان مقتضى الامر فى الوضع
لابد له على ذلك وانما يرجع الى دليل منفصل قوله وضعفهما ظاهر بانه
ان المعترض حمل الامر فى الوقت المضيق والموقت الموسع فعال الاستباق



الاستباق والمسارعة لا يتصوران فى الاول لانهما انما يكونان فيما يجوز تاخيره
ويتصوران فى الثانى فيكون الفور بعد الاستباق غير مندوبا والا لما كان مسوغا
فاجاب المعترض عنه بان الامر قد يكون موقتا مضيقا او موسعا وقد يكون مطلقا
ونحن نقول فى الاخير بوجوب الاتيان بالماموربه فى الزمان المتراخى وان عصى
بترك المبادرة وصحة الماموربه فيما بعد الفور كافية لعدم المنافات فضلا
عن الوجوب فمفاد الاية ان ما يصح فعله فى الزمان المتراخى على الفور اقول
يمكن ان يجاب من جانب من يقول بعدم الصحة بعد فوت الفورية بانه يجوز تاخير الماموربه
به عقلا وبالنظر الى نفس الصيغة بل شرعا قبل الاطلاع على هاتين الايتين
ونظايرهما مما يفيد وجوب الفور فى الاوامر المطلقة فالشارع اوجب علينا
الاستباق ومنعنا من التاخير المجوز قبل هذا الايجاب عقلا بل شرعا فالمبادرة
تقتضى جواز التاخير اى كون الفعل بحيث يجوز العقل قبل استماع هاتين الايتين
مثلا وبعد استماع الامر تاخيره والصورة تقتضى الفور بعد استماع الايتين
مثلا فلا مناقضة قوله كالقياس على النهى لا فالوا النهى يفيد الفور فيفيده
الامر لانه طلب مثله وان كل منشئ كالقايل هى طالق وانت حر يقصد الزمان
الحاضر فكذا الامر الحاق له بالاعم الاغلب قوله ولزوم عطفه على القياس وانما
عدة غير صحيح مع انه قايل بعدم الدليل على البدلية لو قاستلزام عدم الفور تجوز
لثبوت البدل غير مسلم عنده قوله والادلة الدالة على الفور اه اقول تلك
الادلة ان افادت صرف الامر عن ظاهره وان المتكلم قصد منه خلاف الظاهر وهو الفور
او افادت كونه مدلولا للصيغة فانما تدل على ان الامر طلب ايقاع الفعل فورا
فتقيد الامر المطلق فالاتيان به فى زمان يفوت فيه الفورية ليس اتيانا بما طلبه
الامر فكيف يكون واجبا على المامور والحاصل ان الفور الذى يجد دطرفيه

يعني بتقييد الامر الاول بالثاني فلا شك ان هذا توقيت للفعل فمع عدم الاتيان به في يوم الخميس

العرف وقت الفعل كما ان يوم الخميس الذي يحلق طرفيه الشمس وقت الطلوع والغروب فلو فرضنا ان الشارع قال الناسم ثم قال الناسم يوم الخميس يحتاج الى امر جديد كما قال المصرح في البحث الرابع وكذا لو قال صم وفهمنا بحسب العرف ان مراده التعجيل وكذا لو قال اعجل وسابق ولا ادري ما الفرق بين قوله صم معجلا وبين ما مثلنا من المثال وانصال القرينة وانفصالها كيف فيه تفاوت حتى يقول احد بعدم الوجوب في الاول اذا فاتت الفورية بالوجوب في الثاني كما صرح به المصرح فيما بعد

**قوله** ان الامر المطلق بظاهره يشير **اقول** نعم ولكن الثاني لو ثم للدلالة فاذا اقتضت ادلة الفورية رفع التأخير فهو معنى لبقاء الاول بيانه ان الامر يدل على طلب ايجاد الماهية من غير دلالة على زمان الايجاد فيكون الاتي به ممتثلا قدم او اخر ولازم الامتثال عدم لحوق الاثم والحرج ولما عرفت ادلة الفورية الا المطرعن الاطلاق وافادت ان الاولي طلب فعلا كان اللازم لهذا الصرف الاثم والحرج وعلى هما عدم الامتثال بالاتيان بالمامور به في الزمان الذي فوت فيه الفورية فلا يتصور كون الفعل اداء في الزمان المتراخي اذ الاداء انما هو امتثال الامر في الوقت المضروب له والفعل الذي لا يتحقق معه الامتثال كيف يتصور فيه الادائية وسيجي لهذا زيادة بحث انشاء الله **قوله** اذ لا منافاة **اقول** الفعل المقيد لا اعتداد به مع فوت القيد لان مع فوته لا يكون الاتي به ممتثلا اتيا بالمامور به فيلحقه الاثم نعم اذا طلب ايجاد الماهية ثم طلب التعجيل ولم يكن الطلب الثاني مقيدا للاول بل يبقى مع عدم امتثال الثاني الطلب الاول بحاله يتحقق عدم المنافاة واما اذا كان الطلب واحدا مقيدا فلا معنى للاعتداد والاثم لان الاتيان بالمجرد عن القيد ان كان اتيانا بالمطلوب فلا اثم وان لم يكن فلا اعتداد **قوله** لانه لا يقتضي الا الاول ومثله الامر الفوري

مقيدا م



الفوري وان لم يكن الفورية مستفادة من نفس الصيغة **قوله** ظاهر في نفي الادائية الا اما نفي الادائية فظاهر واما نفي الاعتداد به فيما بعد فلا بل هو قضاء كما اذا كان له قضاء كصلوة الظهر مثلا وكما اذا لم يكن له قضاء كصلوة العيد

**قوله** فان الوقت لا ارتباط له الا اذا كان الوقت لمجرد ان يقع الفعل فيه فلا يعاقب مع التأخير عن الزمان الاول الذي يتحقق فيه الفورية وفعله في الزمان الثاني وهل يجوز العقاب في التأخير مع عدم التصريح في التقديم

**قوله** او يقول اصل البناء الا اعلم ان هناك ثلث دعاوي الاولى كون الفورية مدلولة بحسب الوضع لغويا كان او غيره الثانية كون مراد الشارع من الاوامر المطلقة من غير مدخل للوضع فيها وان دل على الارادة دليل منفصل من عقل او نقل الثالثة عدم ارادتها من تلك الاوامر اشد بل ارادتها من مثل قوله اعجل واسبق بعد الامر المطلق فعلى الاوليين يتحقق طلب واحد متعلق بمطلوب مقيد وعلى الاخيرة يكون طلبان لمطلوبين احدهما طلب ايجاد الماهية بحيث يتحقق الامتثال لهذا الطلب في جميع الازمان ولا دلالة لهذا الامر من جهة الطلب على حال ايقاع الفعل في الان منه تقديما وتأخيرا امتثالا وعصيانا وثانيهما طلب المبادرة من الخارج الدال على وجوب التقديم فيتحقق العصيان بمخالفته وليس هذا عصيانا للامر الاول بل عصيانه بترك الاتيان به مطلقا وان لم يدل دليل على ان ترك عصيان اثم وغيرها من الادلة التي تمسك بها اصحاب الفور يدل على كون الفور من الصيغة كما افاده صاحب المطالب فمن ادعى الدعوى الاخيرة لا يجوز له التمسك بها لافادتها خلاف المدعى بل دليله الايات وامثالها على ان يكون المقصود منها تقييد المامور به في الاوامر المطلقة ومن ادعى الدعوى الثانية يجوز له التمسك بالجميع الا ما يقصد الوضع منهم القائلين به ولا دخل للتمسك

بالاولويات الى الدعوى الاولى كما يدل عليه ما نقلناه عن الذريعة والصوة
مضطرب الكلام وظاهره الدعوى الثانية وقلنا انها تفيد كون الطلب ما حد
د مدلول الاوامر المطلقة مقيدا او من المقترنات كما قيل ان التكليف المقيد يفيد
يفوت بفوات القيد لان المطلوب لما كان هو المقيد ولم يحصل ولم يتحقق دليل
على ان الفعل المجرد عن القيد مطلوب ايضا فلا وجه للاتيان بذلك الفعل المجرد
المنفرد عن القيد اذ لا يحصل بذلك الامتثال والثمرة انما تظهر اذا كان القيد مدلولا
للفظ بحسب الوضع فحكم ماذكره انه اذا دل دليل منفصل على التقييد فليس كذلك بحكم
محض اذ المفروض ان المراد على تقدير الوضع وعدمه هو المقيد ولا دلالة
للصيغة على ما كان سواه ويتفرع على هذه القاعدة كون القضاء بامر جديد فانه ٤
حمل كلامه رة على هذا الظاهر يرد عليه جميع ما قلناه وان اراد احد حمل كلامه على الدعوى
الاخيرة فانه ساعده بعض عبارات المقدمة فلو يساعده ادلته لانه رة تمسك بما
يفيد كون الفور مرادا للامر فتامل **قوله رة** ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا
لانا نحن نقول بموجب الايات وهو خارج عما نحن فيه انما الكلام فيما يحقق به النهى
التحريمي الذى هو المراد من الايات بعنوان النبي ص باى صيغة نهى المخاطبين بالاية
الاولى والعائدين الى النجوى والمعتدين بالنار ... لارتكاب المحرمات والخاسئين من
اليهود فى الثالثة الاخيرة فنحن نقول ان الجميع نهوا بالصيغة المقرونة بالقراين
لكون النهى فى اللغة لطلب الترك مطلقا لا بالصيغة المجردة حتى يثبت كونها للتحريم
فى اللغة او فى الشرع وهذا هو المتنازع فيه والحاصل ان المسلم دلالة الايات على
خروج ما نحن عنه لا على دلالة الصيغة على التحريم بحسب الوضع اللغوى او الشرعى
اذ فى الاية الاولى اوجب الله تعالى على المخاطبين الانتهاء عن اشياء اخبرنا النبي ص
بنهاهم عنها وعلموا حرمتها باتفاق منا ومنكم لدلالة الصيغة على الحرمة عندكم



عندكم وللقراين عندنا فلعله تعالى نهاهم عنها بتوسط الصيغة مع ضم القراين
وما الذى يشهد بعد بما خصوصا القراين الحالية نعم لو قال لهم اذا نهيكم فانتهوا
يكون وجوب الانتهاء معلقا على مجرد النهى لا يجرى الدعوى دلالة الصيغة على
الوجوب وعدم الدلالة لوله فى الاية الثانية اوضح لانا نقول بعد التسليم ان غرض المقدم
رة هو انا اذا رأينا الان لفظا مجردا عن القرينة فى كلام النبي ص من دون دليل على
المراد منه نحمله على الحرمة اذ لو شك ان المنهى عنه لهذا النهى داخل فى عموم قوله تعالى
فما نهيكم عنه فينتظم قياس هكذا هذا ما نهى النبي ص عنه وكل ما نهى النبي ص عنه
يجب الانتهاء عنه الا ان يدل دليل على عدم الوجوب والحق فيه كلام وكونه فيما نهي
ص مقرونا بالقرينة او مجردا عنها للوضع لا يجوز البحث عنه وان كان ظ كلامه انه
يقول السيد رة فى الامر والنهى هذا فى بيان دلالة الاية الاولى لكن دلالتها
موقوفة على دلالة الامر على الوجوب وقد مر الكلام فيه والقاضى الاية دلالة
هكذا وما اعطاكم الرسول مما اتيكم عن الفئ او من الامر فخذوه لانه حلال لكم
او فتمسكوا به لانه واجب الاطاعة وما نهيكم عن اخذه منه او عن اتيانه فانتهوا
عنه فيظهر منه عدم الصوحية فى المدعى بل ظهور الاحتمال الاول واما الاية
الاخرى ففى عدم دلالتها على وضع الصيغة فى العرف الشرعى للتحريم وعلى حرمة جميع
المنهيات مع ان الذم لا يدل على الحرمة مطلقا لا تانى الذم الشديد على ترك الاولى
وفعل المرجوح والوعيد فى الاية الثانية ويمكن ان يكون باعتبار التناجى وما بعده
لا للعود الى المنهى عنه مطلقا اللهم الا ان يدعى الظهور فى رجوع الوعيد الى
كل من الافعال المتقدمة ويكتفى فى الاصول بالظواهر وفى الاية الاخيرة يمكن ان يكون
المذلة للعتو هذا مع ان هذه المسألة تظ فايدتها فى المناهى المختصة بهم
مع عدم بيان الائمة ع المراد منها وهو نادر فتدبر **قوله** ولكن بين الكليتين

العموم من وجه قال الفاضل الباغنوي عند ذكر الدليل الاول للمجوزين وسيجي
واختاره هو الجواز بقي الكلام في ان هذا الدليل هل هو جار فيما اذا صح الانفكاك
من احد الجانبين كما اذا نهاه عن الخياطة في الحرم وامره بالخياطة فاذا خاطه في الحرم
فلا شك انه عاص لمخالفة النهي فهل هو مطيع للامر والظ انه مطيع لانه لم يقيد
امره بالخياطة بان لا يكون في الحرم فلعل غرضه في الامر مجرد خياطة الثوب مجردا
عن قيد عدم كونها في الحرم وجعل النهي قرينة للتقييد ارتكاب المجاز واقامة الملاق
كل من النهي والامر اولى من تخصيص احدهما فيكون معنى كلامه انك لا تفعل الخياطة
فيهما العاقبتك لكن يحصل ما هو مطلوبي بالامر خياطة الثوب في مكان ما اي
مكان كان ولا يخفى ان هذا معنى صحيح غير مخالف للعرف ولا للعقل ولا يحتاج فيه
الى ارتكاب التخصيص في الامر فليحمل عليه ولهذا قالوا النهي لا يوجب الفساد لغة
وهذا لا ينافي جعل الشارع مناطا لحكم الفساد فكان ذلك اصطلاحا من
الشارع لكن الكلام هنا في ان مقتضى الامر والنهي ماذا مع قطع النظر عن الامور
الخارجة عن مفهومهما كالاصطلاح لكن الاصل عدم طريان الاصطلاح من
الشارع وغيره فليتامل ثم قال عند ذكر الدليل الثاني وسيجي هو ليس واعلم ان
هذا الدليل ايضا جار فيما اذا صح انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فقط اذ خلاف
على المتقابلين ح فتامل فظهر من كلامه حال العموم والخصوص المطلق ايضا **قوله** وغاية
الظهور الى قوله طرف النهي **اقول** دعوى الظهور في الصورة الثالثة التي
جعلها موضع النزاع غير تامة عندي اذ العقل لا يابى عن اجتماع المطلوبية والمبغوضية
في شيء بجهتين واستلزامه امتناع الاطاعة في طرف النهي مسلم على تقدير تعلق
الوجوب بالافراد واما على تقدير تعلقه بالماهية فلا اذ يمكنه ترك جميع الافراد
المنهية والاتيان بفرد غيرها مندرج تحت الكلي المنهي عنه وانما اختار الفرد الذي هي

في الحرم فانك لو فعلت الخياطة

[illegible]

هو مندرج تحت النهي عنه بنفسه لا بامر الشارع اياه بهذا الفرد بخصوصه والحاصل
ان التكليف بامر شخصي ممتنع لمحل والموقع تكليف بما لا يطاق وهذا الذي لا يجدي فيه
اختلاف الجهة مهنا لانه يلزم اجتماع الضدين او النقيضين المستحيل وتفصيل
القول هو ان تعلق الخطاب بالافعال سواء كان اقتضائيا او تخييريا يتصور على وجهين
الاول ان يكون المطلق الماخوذ فيه ايجاد الماهية او تركه من حيث هي من غير ملاحظة
خصوصيات الافراد لا اجمالا ولا تفصيلا وعدم امكان الاتيان بالمكلف به
الا بفعل فرد او بترك جميع الافراد لا يقتضي كون الافراد من حيث الخصوصية مطلوبة
او ماذونا فيها من جهة الفعل او الترك نعم فعل الماهية او تركها لا يمكن في الواقع
الا بفعل فرد لا اقل منه او بترك جميع الافراد ح يكون الموضوع للاحكام الخمسة
المتضادة الماهيات والثاني ان يكون المطلوب او الماذون فيه الخصوصيات فالمكلف
يلاحظ الافراد متناهية او جاز تعلق علم المكلف بغير المتناهي تفصيلا او
يكلف بالاخذ فيكون الافراد المخصوصة من حيث الخصوصية موضوعة للاحكام
فعلى الاول يجوز صدق ماهيتين على فرد معين تكون احديهما موضوعة للوجوب
والاخرى للحرمة مثلا واذا جاز انفكاك احديهما عن الاخرى لا يلزم تكليف بالمحال
وليس الفرد الذي هو مادة الاجتماع على هذا التقدير مطلوبا اصلا ولا حتما
ولا تخييرا بمعنى ان يتعلق الطلب به نعم يجوز للمخاطب المكلف ان يختار هذا الفرد
اذا اراد الامتثال بالامر الايجابي فيستحق الثواب لتضمن ذلك الفرد للمامور به
والعقاب لتضمنه للمنهي عنه وهذا بخلاف الواجب التخييري الذي ضبناه فان الامر
على ما فرضنا لا خذ اي من المامور او طلب واحد منها من المكلف ووكله الى اختياره
وعلى الثاني يجوز اجتماع حكمين من تلك الاحكام في امر واحد شخصي اذ كان له جهتان
يكون مع واحدة متعلق لحكم ومع الاخرى الاخرى ولكنه لا يجدي لجواز التكليف بهذا

اختلاف الجهة وانما جمع المكلف باختيار
هذين الحكمين فليس تكليفا بالايطاق قدم

اجمالا وتفصيلا ان امكن التفصيل
بان يكون الافراد متم

العن وبعينه اذ لا يمكن المكلف الاتيان بمقتضى الامر والنهي معا فمن يقول بان
التكليف بالصلوة والغصب شيئا او شيئا وتركا من قبيل الاول يلزمه القول بالجواز ومن
يقول بانه من القسم الثاني يلزمه القول بعدمه اما للزوم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال
بطريق منع الخلو فظ ان النزاع ينبغي ان يقع في ان المكلف به ماذا وبعد تحقيقه
يتضح المسئلة كما يرشد اليه قول المص ره وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة
وبطلانها بناء على انه هل يتعلق الامر المتعلق بجنس الصلوة بمطلق الى هذا الفرد
المتعلق للنهي اولا ونحن قد اشرنا وسنشير ايضا الى ان الحق القسم الاول من القسمين
الذين ذكرناهما ولهذا قلنا بعدم البطلان فقول الفاضل كما سيجيء هو القول
الفصل عندي **قوله** وتحقيقه انا لا نسلم ان المكلف به وهو الفعل الاختياري
انما هو الحركات والسكنات وعدم كونها غرضا بالذات او منتهى سلسلة الا
غراض لا يستلزم عدم كونهما مطلوبين بالامر كما ان كون شيء غرضا اصليا
لا يستلزم كونه مامورا به انظر ان الغرض الاصلي من الصلوة هو القيام والكون
والركوع والحركة وتحريك اللسان بالالفاظ كما او بل المقصود حصول هيئة لله
للنفس يعبر عنها بالقرب الى الله وهو الذي ينافيه الرياء ولا يحصل له معه وانما
المكلف في الحركات والسكنات فالمكلف به وهو الذي يحصل بالاتيان به الاطاعة
واحد في الصلوة والخياطة وهو مغاير للغرض الاصلي فيهما والحاصل ان المص
منع اولا حصول الاطاعة على تقدير حصول الهيئة للثوب عن الحركات والسكنات
مع وقوعها في المكان المنهي عن الكون فيه وهذا مبني على الفرق بين المامور
به الذي هو مدلول الصيغة وهو التاثير وبين الغرض والغاية من الامر
وهو الهيئة الحاصلة من التاثير وثانيا سلم حصول الاطاعة بناء على ان يكون
المدلول هو الامر الحاصل من التاثير وهو الغاية ولعمري كيف رضي بهذا



بهذا البناء لان الهيئة ليست بمكلف بها بل المكلف به هو الامر
الذي يحصل منه الهيئة وقد جعله الحركات حيث قال لم لان الخياطة اي
الهيئة امر حاصل من الحركات فهي بمنزلة المعدات له قال الفاضل
المدقق في حاشيته على المعالم الكون في عرفهم منحصر في الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق ومن الظ ان كلا من الصلوة والخياطة عند
اجزائها وجل اركانها عبارة عن الاولين فان الصلوة عبارة عن
حركات مخصوصة وهيئات معينة ترجع الى السكون وكذلك الخياطة
عبارة من افعال مخصوصة هي حركات الاعضاء والهيئة القائمة
بالخياط وليست عبارة عن الاثر المترتب على الفعل انتهى المقصود
من كلامه مزيد في اكرامه والمحصول هو ان محل النزاع انه هل يجوز
تعلق الامر والنهي بكليين صادقين على فرد يكون بينهما العموم
والخصوص من وجه اولا واختار هو العدم بناء على ان الطلب المتعلق
بالكلي متعلق في الحقيقة بالافراد كما مر مفصلا والناقض نقض الدعوى
بالامر بالخياطة والنهي عن الكون في مكان خاص وظ ان غرضه هو ان
في المثال امرا واحدا هو مصداق في للخياطة والكون وهذا بناء
على ان الخياطة عبارة عن الحركات والسكنات فمن قال بان متعلق
الامر هو الهيئة ان اراد ان الواجب هو نفس الهيئة فلا معنى له وان
اراد ان الواجب هو فعل الهيئة وما يحصل هي منه ولكن المقصود الاصلي
هو حصول الهيئة والامور المحصلة لها ليست مطلوبة اصلية فان جعل
ما يحصل هي منه الحركات كما هو الظ فيلزم القول بانهما مامور بهما وهي
ايضا منهي عنها وان جعله غيرها كالارادة العبد مثلا بطريق خرق العادة

فهذا المثال لا يكون مما نحن فيه فمن قال سلمنا ان فعل الخياطة هو الحركات
والسكنات القائمة بالاعضاء المعينة من الخياط ولكنا نقول ان الكون
في المكان القائم بمجموع الجسم من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات فعل
الخياطة ولعل هذا مراد غير المحقق ممن قال بان الكون ليس جزء من الخياطة
قلنا ان الكون الذي هو من لوازم الجسم يتحقق في ضمن حركة الجسم في المكان
وسكونه فيه وربط هذا المعنى بالصلوة ليس بابعد من ربطه بالخياطة
كما افاده بعض سادات الفضلاء سلمنا زيادة الربط لان في دائرة الكون
وهو سكون الجسم وقيامه مطمئنا في مكان خاص من ذاتيات الصلوة
وليس من ذاتيات الخياطة والكون الذي من لوازم الجسم من المقدمات
العقلية او العادية للخياطة وليس في شيء منه ذاتيا لها فنقول من قال بوجوب
المقدمة مطلقا لا يتمشى منه هذا الرد اذ ينتقل الكلام الى وجوب المقدمة
فالكون حينئذ يكون مامورا به لكونه مقدمة ومنهيا عنه لصريح النهي عنه وبعد
اللتيا والتي يكون مناقشة في المثال فنورد مثالا آخر اورده بعض الفضلاء
في المقام كالامر بامر السيد عبده بالمشي كل يوم خمسين خطوة ونهاه عن الدخول
في حرمه فمشى العبد في الحرم وهو مطيع للعمل بمقتضى الامر عاص لمخالفة النهي
قوله لا يخفى على قوله لازم لها قد ظهر من منعه كون الكون جزء الخياطة
ومن تخصيصه ان الخياطة امر حاصل من الحركات ومن قوله ان الحركات والسكنات
اجزاء للصلوة ان مراده من الكون اللازم ههنا الحركات القائمة باعضاء
الخياط المعدة لحصول الخياطة بمعنى الهيئة فنقول اولا ان التعبير عن تلك
العلل المعدة باللازم ليس على ما ينبغي اذ الهيئة تابعة لها في الحصول فالتعبير
عنها بالملزوم هو الاولى وثانيا بان ما يشعر به قوله بعد تسليم ان الكون



الكون من لوازم الخياطة او من لوازم الخياط من منع اللزوم مما
لا وجه له على الظاهر لانه قال او لو بان الحركات علل معدة للخياطة مستبعد
لو جود ما يجب لعادة فكيف يمكن هذا المنع قوله بل الكون اللازم لها
معناه ان الهيئة المخصوصة معلولة للنوع الخاص من الكون وهو الحركات
والسكنات القائمة بالخياط التي لا يمكن وجودها في ضمن اشخاص مماثلة
للشخص الموجود في المكان المغصوب اذ الظاهر ان سبب حصول هذه الهيئة
هو الحركات المتماثلة وليس لخصوص تشخص الحركة دخل في تشخص الخياطة
بحيث لا يحصل هذا الشخص من حركة اخرى مماثلة للاولى في جميع الامور من
الذاتيات والعوارض الا المكان ولكنا نقول بمثل هذا في الصلوة
اعني في هذه الهيئة الحاصلة من مجموع القيام والركوع والسجود وغيرها
واما الحركات والسكنات الحاصلة من الخياطة فهي تجب بتبدل الامكنة
تختلف اشخاصها كاختلاف الصلوة باختلافها قوله وعن الثاني
قد مر جوابه وظهر ان المتعلق هو الحقيقة فان قلت ان الشارع يعلم حين الامر
ان من افراد المامور به ما هو فرد للمنهي عنه ايضا ويلزم منه فيعلم الحكم
من نهيه ان مقصوده منه تقييد الامر المطلق به فيكون المامور به ما عدا الفرد
المندرج تحت الكلي المنهي عنه قلت ان اردت ان علم الشارع مانع من تعلق
الطلب بالمهية المشتملة على المصلحة اذا كانت متحدة بماهية اخرى مشتملة
على المفسدة للزوم احد المحالين المتقدمين فقد عرفت عدم اللزوم وان
اردت ان لزوم المفسدة للفرد يمنع الحكيم العالم من طلب المهية التي في ضمنه هو لوم
وان كانت مشتملة على المصلحة لقبح مثل هذا الطلب للزوم محال اخر وهو ح
يتقيد طلبه بما سوى هذا الفرد فنقول ان الامر والنهي من الله ثم انما

وجه بيان النسبة لتعلق الامر والنهي بشيء واحد
واشكال
محل الكلام
كونه ... الا ...

يكون فان لاجل مصالح في المامور به ومفاسد في المنهي عنه للمكلف او له وللغير
والثواب والعقاب تابعان لتحقق المفسدة او المصلحة والعقل لا يحيل
ان يكون في ماهية مصلحة غير منفكة عنها سواء كانت مقارنة لماهية اخرى
مشتملة على مفسدة او مجردة عنها وان يكون في ماهية مفسدة كذلك وقد نهى العالم
الحكيم عن المشتملة على المفسدة وكان للمكلف مندوحة في امتثال فعل ما فيه
المصلحة عن المفسدة باختيار فرد لا مفسدة فيه ولكنه عصى بفعل الماهية ذات
المفسدة في ضمن هذا الفرد منها فاتى بهذا الاعتبار بالماثم وغيره ويستحق الثواب
والعقاب وان اردت انه مانع من طلب هذا الفرد بعينه فهو ايضا لا نقول
به فان قلت كيف يصح التقرب بالمعصية والعبادة مشروطة بنية القربة
فكل ما كان معصية لا يكون عبادة بل فاسدة فنقول قال المولى الفاضل المحقق
الشيخي تغمده الله بغفرانه هذه الطريقة في الجواب عند من لا يجعل نية القربة
وترتب الثواب شرطا في العبادة كالسيدة واما من يراها شرطا فيحتاج
في الجواب الى ان يقول باجتماع الجهتين جهة القربة وجهة المعصية ولا يحيل العقل
كون شيء واحد مشتملا على طبيعتين يحصل باحديهما التوجه القربة وبالاخرى للعصية م
فاتى فيه القربة ويمكن ترتب الثواب ايضا بلا اثم من اخبار ناطق بعض
العبادات الخالية من شرائط الكمال عن الثواب كالاخلاء بحضور القلب
والتوجه الى جناب القدس فتدبر قوله بما اوضحنا ان التكاليف اه اقول
ان مشخصات الصلوة مثلا ليس مطلوبة للشارع اي لا نفهم من مجرد الامر
بالصلوة بل نعلم انه لم يطلب بعضها اصلا لا من هذا الامر ولا من غيره اذ لا
شك ان يتفاوت زمان ومكان ولو كان مناط التفاوت انا او احدنا
لو فرضنا وجود الان يختلف الصلوتان بحسب التشخص وكذا الصلوة في هذه



في هذه الزاوية من البيت غير الصلوة في الزاوية الاخرى منه تشخصا وقس
على ما ذكرنا حال باقي المشخصات على ان الاشخاص الممكنة الصدور من مكلف
واحد لا حصر لها ونسبة الكل الى قول الشارع صل مثلا نسبة
واحدة بلا رجحان لواحد على الآخر وليس كل واحد منها بخصوصه متعلقا بما
مامور به فالمامور به المفهوم من الامر طلب ايجاد الحقيقة ونقل بعض المحققين
عن السكاكي الاجماع على ان المصادر الغير المنونة موضوعة للماهية من حيث
هي ومن البين ان الفعل انما يشتق من المصدر مع قطع النظر عن التنوين العارض
حين الاستعمال فمن يدعي الزيادة فعليه الدليل ثم نقول اذا طلب الشارع
منا ايجاد حقيقة القيام في الصلوة مثلا ونهانا عن الغصب فضمنا في
مكانه مغصوب فعلى تقدير تحقق الامتثال وصحة هذه الصلوة يلزم في بادي
النظر اجتماع محالين من اجله ذهب الى الفساد وبطلان الصلوة من ذهب
اليه الاول كون شيء واحد مطلوبا ومبغوضا وبعبارة اخرى حسنا وقبيحا
وهذا اجتماع الضدين والثاني التكليف بفعل شيء بعينه وتركه وهذا
هذا التكليف بما لا يطاق وقد اشرنا الى وجه التفصي في الحاشية السابقة ونقول
هنا ان المطلوب لنا هو الحقيقة التي يمكن وجودها في ضمن فرد آخر من حيث هي هذه
الحقيقة والمبغوض التصرف في ملك الغير عدوانا فاختلف وتعدد المحل فلا
يتجه الاول ولم يطلب منا هذا القيام المتحقق بالغصب المنهي عنه بعينه حتى يكون
تكليفا بما لا يطاق بل المطلوب الحقيقة الممكن انفكاكها عن الغصب الممكن انفكاكه عنها
فاضمحل احتمال البطلان وظهرت الصحة قوله الى غير ذلك اذا اتحدت الجهة
فوجه عدم الجواز المحالان المتقدمان واذا اختلف فوجهه التكليف بما لا يطاق
لان جواز فعل المكروه لا يخرجه عن كونه مطلوب الترك فطلب فعله

الكراهة المصطلحة [illegible] والمراد كونه [illegible]

مطلب قوله الخامس انا اذا امرنا الشارع بصلوة شخصية تخييرا ونهانا
عنها تنزيها كان يقول صل ركعتين بصفة كذا في ساعتك هذه في مكان
مخصوص من الحمام وان شئت صليت في غيره ولا تصل في الحمام وان صليت
اجزائك ولكنك فعلت مرجوحا مطلوب الترك فلا شك في استحالة امتثال
هذين الطلبين اذ لا يمكن الاتيان بالمأمور به منفكا عن المنهي عنه مع ان جهة
الامر والنهي لو كانت شيئا واحدا يلزم المحال الثاني اليه كما مر اذا امرنا
بالصلوة مطلقا من غير تقييد ثم نهانا عن ايقاعها في الحمام فعلى القول المنصور
وهو ان الامر يتعلق بايجاد الحقيقة فالظاهر جواز الصلوة وعدم مانع الاجتماع
الوجوب والكراهة بالمعنى المصطلح الذي تعدد المتعلق اذ متعلق الامر نفس
الحقيقة التي يمكن وجودها في غير الحمام والمنهي عنه الذي اختاره المكلف هو
الايقاع في الحمام من حيث هو كذلك فمتعلق الكراهة في الحقيقة هو الوصف اعني
المميزة العارضة للفعل باعتبار كون فاعله في هذا المكان على انه لا مانع من اتصاف
ذات الفعل من حيث هي هي بالوجوب واتصافها مع الوصف بالكراهة وقوله
لا تصل في الحمام نهي عن الفعل المقيد او عن القيد دون ذات الفعل في الحمام ودعوى
ان العبادة يجب ان تقع راجحة من جميع الجهات وان لا يكون فيها جهة مرجوحية
ولو كانت قائمة بوصف عارض لها دعوى لا شاهد عليها ولا احتياج الى التصحيح
ارتكاب ان الكراهة ليست بمعناها المصطلح بل بمعنى قلة الثواب اذ لا مانع
من ان يستحق المكلف الثواب الكامل الذي يكون عوضا عن ايقاع حقيقة
الصلوة ويستحق ايضا الثواب الذي يستحقه من يفعل المكروه فان قلت حاصل هذا
الكلام هو ان الراجح المثاب على فعله هو الصلوة سواء كان تركه حراما
او جائزا والمرجوح الذي يتضمن المفسدة الغير البالغة حد وجوب الترك



الترك هو الوصف العارض الذي يمكن انفكاكه عن الموصوف ولاجل
جواز الانفكاك امر الشارع بذات الموصوف ونهى عن الوصف ولما
اختار المكلف الموصوف متحدا الى بما يتضمن الرجحان والمرجوحية فاستحق
شيئين فما تقول في عبادة نهى عنها الشارع نهي تنزيه وهي مستلزمة
لوصف مرجوح لا ينفك عنها كالصلوة في الاوقات المكروهة تطوعا
والصيام في السفر كذلك لان هذه الصلوة لا يمكن وقوعها في غير هذا الوقت
وكذا الصيام لان كل وقت يصح فيه التطوع فهو وظيفة مختصة به ولا
يمكن ان يقع في غيره وكذا الاوقات المحرمة للصيام يكون صيامها وظيفتها
لا تقع في غيره فكيف يكون مثل هذه العبادة مع كونها عبادة متصفا بالكراهة
اذ كونها عبادة يقتضي تعلق الطلب به وكونه ملازما لهذا الوصف يقتضي
طلب تركها ولا يجوز الشارع العالم بالاستلزام ان يتعلق طلبه بفعل مثل
هذا الامر وليس هناك حقيقة مامور بها واخرى منهي عنها مع جواز الانفكاك
بينهما قلت على ما فرضت من كون مثل هذا الشيء مكروها يلزمك تجويز الشارع
لفعله وح نقول لا مانع عقلا من ان يترتب على ماهية من حيث هي مصلحة
لا ينفك عن فعلها في جميع الاوقات والاحوال ويفوت بتركها من حيث
هو تركها ويترتب على ما يلازمها من الاوصاف الحقيقية او الاضافية
مفسدة وتفوت بتركه من حيث هو تركه وتكون تلك المفسدة شرا كثيرا
بالنسبة الى تلك المصلحة ولكنها لا تبلغ حدا يقتضي تحريم الفعل وقطع النظر
عن المصلحة بالمرة فلهذا نهى الشارع عنها نهي تنزيه وفي الحقيقة تعلق النهي بالوصف
ولكنه لما كان ترك الوصف تبعا لترك الموصوف ترى ان النهي تعلق بالموصوف
ويظهر التبعية من قولنا ترك الصوم فلم يقع في السفر وترك الصلوة فلم

فى الوقوت المكروهة فظهر ان الراجح المثاب عليه هو فعل العبادة من حيث
هو فعلها ويلزمه مرجوح هو وقوع الوصف والمرجوح ترك العبادة من حيث
هو ولا ثواب عليه ويلزمه راجح هو ترك الوصف وعليه الثواب فالعبادة
مندوبة مشتملة على مكروه يكون وجوده تابعا لفعلها وترك هذا المكروه
فيه ثواب اكثر من ثواب فعل تلك المندوبة فلهذا امر الشارع بتركها فاقتضى
ترك مستحبة كما اذا فرضنا ان المكلف اتى بمثل هذا الامر فقد اتى بما هو
المأمور وهو الراجح على الاطلاق لو لا الامر المقارن اعنى فعل الماهية ذات
المصلحة وهى التى بنفسها استحقت الرجحان والطلب من المكلف واقتضت الثواب
للمكلف للزوم الثواب للمصلحة الموجودة واتى ايضا بما يستحق فاعل المكروه
قوله وهذا ايضا الا لا شك فى ان ما يمنع من هذه الاوقات لا يصدق من
الشارع مايدل عليه بالنصوصية كما مثلنا له او لا بقولنا صل دكعتين بصفة
كذا الى نعم قد يصدر منه ما يوهم ذلك على الاحكام بالصلوة مثلا ونهيه
عنها فى الحمام عند المفتى ومن قال بمقالته من ان الامر يتعلق بالاشخاص حقيقة
اذ على هذا يتوهم اجتماع الوجوب التخييرى والنهى التنزيهى فى شخص واحد ولما
كان عند المفتى هذا مستحيلا او يحتاج الى التوجيه وجهه بان يحمل الامر
بالصلوة على غير الفرد المنهى عنه وحكم بان المنهى عنه ليس داخلا فى المأمور
به فلو صدر من المكلف لا يكون عبادة مأمورا بها فيكون باطلا ولما ثبت
بالادلة الخارجية صحة بعض ما نهى عنه وجهه بان حمل الكراهة على غير معناها
بل على معنى قلة الثواب وانت تعلم ان الاشكال لم يندفع بهذا التوجيه
لان ما هو اقل ثوابا يكون مطلوب الترك للنهى عنه كما هو المفروض فيكون
طلب الفعل الواحد الشخصى وطلب تركه وهذا تكليف بالمحال واجتماع
الرجحان



الرجحان والمرجوحية فى فعل شخص واحد وفى تركه ايضا والقول بتعلق النهى
التنزيهى بها مستلزم للعود الى المهرب عنه لان معنى هذا النهى رجحان
الترك مع جواز الفعل شرعا وعدم العقاب عليه وح ينتظم قياس هكذا
الذى نهى عنه تنزيها عبادة جائزة شرعا اما كونه عبادة فالمفروض واما كونها
جائزة فلكون النهى عنه تنزيها وكل عبادة جائزة اما ان يثاب على فعلها ويعاقب على تركها او يثاب على فعلها
ولا يعاقب على تركها فهى اما واجبة او مندوبة فتكون مطلوبة الفعل
والترك وراجحة ومرجوحة والقول بانها لا يثاب عليها قول بعدم كونها
عبادة بل هو عين محرمة فالاولى لمن قال بالبطلان واستحالة الاجتماع المذكور
ان يقول ان الذى يتراءى منه انه مندرج تحت نوع مأمور به من العبادة ونهى
عنه صريحا ان كان له بدل له دل دليل خاص على صحته فهو صحيح ومعنى النهى عنه
ليس طلب تركه من حيث هو راجح بالذات بل من حيث هو وسيلة الى تعيين
بدل هذا الواجب وهو ارجح واولى لقلة الثواب فى فعله وكثرة
الثواب فى البدل فالترك راجح بالعرض اعنى بتوسط رجحان ما هو وسيلة
اليه ومقدمة له فلا يكون العبادة مكروهة بالمعنى المصطلح المقابل لباقى
الاحكام الخمسة اذ هو راجح الترك على الاطلاق وبالذات فلم يتعلق بها النهى
التنزيهى فى الحقيقة وان لم يدل دليل خاص فلا مانع لدى الصحة بحمل النهى فيه
على النحو السابق اما الذى نهى عنه صريحا ولم يكن له بدل فهو خارج فى الحقيقة
عن النوع المأمور به ولا يجوز ان يكون فى الشرع دليل على صحته لاستحالة
اجتماع الرجحان والمرجوحية ولعدم صحة حمل النهى فيه على ما حمل فى الاول
لعدم البدل فان قلنا بان النهى المجرد يدل على التحريم فالامر واضح اذ نقول
بالبطلان وان لم نقل بل قلنا انه يدل على المعنى الشامل للحرمة والكراهة

والمرجوح وهو اجتماع الضدين ثم اعلم ان
تعلق النهى التنزيهى حقيقة بالعبادة مع القول
ببطلانها معا لا معنى له لان من قال بالبطلان
انما قال به هربا من التكليف بالمحال واجتماع الرجحان

نقول لما فرضنا خروج هذا القسم من تحت النوع المامور به لو يكون عبادة
في الحقيقة بل يكون بدعة فالنهي عنه نهي تحريم لا نهي تنزيه ولنختم هذا
الكلام بايراد كلام من الشهيد الثاني وفايدة ظفرنا بها في مجموع بعض
الفضلاء قال ره قال استادنا العلامة المتبحر في بعض فوايده وههنا
فايدة هي ان المكروه ربما يطلق على بعض العبادات والظاهر ان المعنى المشهور وتصحيح كون
العدم راجحا على الوجود في العبادات مشكل فان العبادة يلزمها ان يترتب
على فعلها الثواب والا لم يصح فعلها وكانت بدعة فاما ان يترتب على
تركها عقاب فلو يحصل كونها مكروهة او لا يترتب فيكون ضده وبالفاقه
يتصور على التقديرين ان يكون مكروها ويمكن ان يقع الكراهة في العبادة
يرجع الى اوصافها او مقارناتها لا محض ورود فان تكون ذات العبادة موصوفة
بالوصفين المذكورين وصفاتها او مقارناتها موصوفة بالكراهة وهذا
فيما له بدل كالصلوة في الحمام واما ما لا بدل له كالصلوة تطوعا في الاوقات
المكروهة والصيام كذلك في السفر فغاية ما يمكن ان يقع في ذلك ان ينقص العبادة
ثوابا ولا عقاب على تركه ولترك العبادة من حيث اشتماله على ترك ذلك
المقارن او الوصف ثوابا ولا عقاب على فعله وربما كان في بعض الصور ما
يترتب على فعل العبادة من الثواب اقل مما يترتب على تركه من حيث اشتماله
على ترك الوصف المقارن ولاجل تحصيل ذلك الثواب الكثير ربما امر الشارع
بترك العبادة وعلى هذا يلزم ان لا يكون فعل العبادة الصحيحة راجحا على تركه
بل ينعكس الامر وفيه بعد وان يكون الفعل والترك معا مستلزمان للثواب وان
كان احدهما اقل من الاخر وذلك ابعد ولهذا ذهب بعضهم الى ان الكراهة
ههنا بمعنى كونها اقل ثوابا وفيه نظر من وجهين الاول انه يلزم على



هذا ان يكون قلة الثواب بهذا المعنى مساوقا للكراهة وليس كذلك فانه
ربما يكون العبادة كالصلوة في البيت اقل ثوابا من الصلوة في المسجد ولا يعد تلك
العبادة مكروهة اتفاقا الثاني انه لو كان بمعنى قلة الثواب يستبعد نهي الشارع
عنه وترجيح تركه على فعله كما يستفاد من الاخبار وكلام الفقهاء وذهب بعضهم
الى ان العبادة المكروهة باطلة كالمحرمة ولو قيل بان المكروه ما فيه منقصة
وحط مرتبة كما يستفاد من كلام شارح المختصر وان لم يساعده التعاريف المشهورة
امكن دفع الاشكال على ما يظهر بالتامل انتهى كلامه رفع مقامه وقال الشهيد
قدس سره في التمهيد بعد تقسيم الحكم الشرعي الى الخمسة المشهورة ويرد على هذا
التقسيم امور احدها مكروه العبادة كالصلوة في الاماكن والاوقات المكروهة
فان الفعل راجح بل مانع من النقيض مع وصفه بالكراهة المقتضية لرجحان الترك
فمن ثم قالوا ان المراد بمكروه العبادة ناقص الثواب خاصة وهو اصطلاح
مغاير لقاعدة الاصوليين وموجب لانقسام المكروه الى معنيين عام
وخاص ثم قال وزاد بعض متاخري الاصوليين ان اساءة سماه خلاف
الاولى هربا من الاول وهو حسن وجه فان ما في اتصاف الفرد المرجوح من
العبادة باصل الرجحان فان مرجوحيته بالاضافة الى غيره من افرادها الذي
هو اولى منه وان اشتركا في اصل مصلحة الرجحان وهو اولى من تسميته مكروها
لرجحان فعله في الجملة ولا يندفع الاول الا بذلك انتهى كلامه رفع مقامه قال
شارح المختصر الثالث اي من احكام المكروه انه يطلق على معنيين اخرين غير
ما تقدم احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا وثانيهما ترك
الاولى يقع ترك صلوة الضحى مكروه وان لم يرد عليه نهي لكثرة الفضل فيها
فكان في تركها حط مرتبة وانت بعد احاطتك باطراف الكلام تعلم

ان بما حققناه من معنى الكراهة بالمعنى المصطلح وبمعنى قلة الثواب يرتفع
الاشكال ويسقط الاستبعاد واما حمل الكراهة على ما فيه المنقصة وحط الرتبة
فان كان الحط والنقصان في الوجود بالنسبة الى العدم فيكون العدم راجحا فيجي
الاشكال بحاله مع ان المفروض كون ما فيه المنقصة منهيا عنه فلو بدون التوجيه
وان قيس النقصان الى فرد آخر من العبادة كقياس الصلوة في الحمام الى الصلوة في
المسجد مثلا فيرد على هذا التوجيه ما يرد على حمل الكراهة على قلة الثواب ويدفع
بما يدفع هو به وقس على هذا ما يرد على زيادة القسم السادس الذي نقله الشهيد
قدس سره مع ان زيادة هذا القسم مستلزم لان يجعل الواجب والمندوب في
التقسيم على قسمين ايضا بان يخصصا بما ليس له مرجحية بالنسبة الى فرد آخر من نوعه
فتنتشر القسمة وتخرج عن الضبط **قوله** وقد علم الخ اعلم ان المص افتتح البحث
ببيان عدم جواز اجتماع الامر والنهي وفصل اولا الامر وقسمه الى الوجوب
الحتمي والتخييري وقابلهما بالنهي التحريمي ثم ذكر حكم النهي التنزيهي وختم الاحكام
بما يدل على حال اجتماع الوجوب مع باقي الاحكام والندب ايضا مع غيره وقال
ان الصور التي علم حكمها من كلامه ثلث عشرة صورة ولبسط الكلام وان كان
المطلب على طرف التمام تسهيلا للمبتدي فنقول الاحكام الشرعية خمسة واذا عد
الواجب التخييري على حدة يصير ستة وقد ميزه المص في اول كلامه وادرجه مع الحتمي
في آخر الكلام حيث قال الامر الايجابي معه فصور اجتماع كل من الستة مع نفسه
وغيره ترتقي الى ستة وثلثين صورة بعضها متكرر كاجتماع الوجوب الحتمي
مع التخييري واجتماع التخييري مع الحتمي وبعد حذف المكرر يبقى احدى وعشرون
صورة ولنفصل الجميع وهو هذه الاولى الوجوب الحتمي مع نفسه كما اذا نذر
صلوة الجمعة على القول بوجوبها العيني الثانية مع الوجوب التخييري

و بيان الاحكام العقلية
اقسام الاحكام خمسة



التخييري كما اذا نذر هذه الصلوة ايضا على القول الآخر الثالثة
مع النهي التحريمي ومنه هي الاولى التي ذكرها المص ان تعلقا بامر شخصي
وان تعلقا بكليين فهي الثالثة من كلامه والاولى ان يجعل الصورة
الاولى قسمين باعتبار المتعلق الشخصي والكلي او يتعرض لحال الكلي والشخصي
في الصورة الاخرى ايضا ولعله انما لم يتعرض لان حال الكلي يعلم مما
ذكره اذ المتعلق عنه في الحقيقة هو الشخص وان تعلق الامر على الكلي
بالكلي كما صرح به الرابعة مع النهي التنزيهي وهي الرابعة في كلام المص
الخامسة مع الندب كالصلوة اليومية في المسجد السادسة مع الاباحة
كالصلوة اليومية في البيت وهاتان مما علم من كلام المص السابعة
الوجوب التخييري مع الحتمي وهو الثانية بعينها الثامنة مع نفسه كما لو
نذر ان يصوم كفارة رمضان في احد المواضع الشريفة والمص اشار
الى اجتماع كل من الوجوبين مع نفسه ومع الآخر بقوله اجتماع الامر الايجابي
معه وصورة اربع وعد الجميع صورة واحدة التاسعة مع النهي
التحريمي وهي الثانية في كلامه العاشرة مع النهي التنزيهي وهي الخامسة
في كلامه الحادية عشر مع الندب كصلوة الجمعة في المسجد على القول بالتخيير
الثانية عشر مع الاباحة كظهر يوم الجمعة في البيت وهاتان القسمان يعلم
حالهما من قوله واشار اليهما والى الخامسة والسادسة بقوله ومع الندب
ومع الاباحة وعد الاربع شيئين الثالثة عشر النهي التحريمي مع الوجوب
الحتمي وهي الثالثة بعينها الرابعة عشر مع التخييري وهي التاسعة
الخامسة عشر مع نفسه كالزنا بالحائض السادسة عشر مع التنزيهي كالزنا
تحت السماء لورود النهي عن الجماع مطلقا السابعة عشر مع الندب

ولا يجوز عند المص لدلالة ما يدل على عدم جواز اجتماع الوجوب
والحرمة عليه ايضا وعلم حالها فى محله ايضا الثامنة عشر مع الاباحة والله
ان حالها كسابقتها عند المص التاسعة عشر النهى التنزيهى مع الوجوب الحتمى
وهو الرابعة والعشرون مع صوم كجماع التخييرى وهى العاشرة الحادى والعشرون
مع النهى التحريمى وهى السادسة عشر والثانية والعشرون مع نفسه كجماع
المحتلم من غير وضوء بين الطلوعين مثلا الثالثة والعشرون مع الندب
والظاهر ان حالها كحال الصورة السابعة عشر عند المص الرابعة والعشرون
مع الاباحة كالاكل المباح فى السوق والخامسة والعشرون الندب مع
الوجوب الحتمى وهى الخامسة والمص تعرض لها مرتين حيث قال اولا
وقد علم اجتماع الامر الايجابى معه ومع الندب وجعلها صورة واحدة
ثم قال بل اجتماع الندب مع الايجابى وجعلها صورة اخرى السادسة
والعشرون مع التخييرى وهى الحادية عشر السابعة والعشرون مع النهى التحريمى
وهى السابعة عشر والثامنة والعشرون مع النهى التنزيهى وهى الثانية
والعشرون التاسعة والعشرون مع نفسه كالنافلة فى البيت الثلثون
مع الاباحة كالنافلة فى المسجد لو لم يرد نهى عنها الاحدى والثلثون
الاباحة مع الوجوب الحتمى وهى السادسة الثانية والثلثون مع التخييرى
وهى الثانية عشر الثالثة والثلثون مع النهى التحريمى وهى الثامنة
عشر الرابعة والثلثون مع النهى التنزيهى وهى الرابعة والعشرون
الخامسة والثلثون مع الندب وهى الثلثون السادسة والثلثون
مع نفسه كاكل المباح فى البيت ثم اعلم ان الاحكام الخمسة كلها متضادة
فلا بد فى صورة اجتماع كل مع الآخر من توجيه لئلا يلزم اجتماع



اجتماع الضدين او التكليف بالمحال اولية الضدية منحصرة ومختصة
بالوجوب بكلا معنييه والحرمة والكراهة فاتصاف الصلوة الواجبة بالاباحة
يحتاج ايضا الى توجيه والظاهر ان المص ايضا لابد ان يتمسك فى التوجيه بان
يقول المتصف بالوجوب ذات الصلوة والمتصف بالاباحة هو الوصف
اعنى ايقاعها فى البيت وان الايقاع امر مغاير للشئ الواقع او يقول
بالوجوب نفس الصلوة الواقعة فى البيت فلا احتياج له الى توجيه آخر
كاتصاف الصلوة بالكراهة اذا وقعت فى الحمام ثم ان الوجوب بالندب
بحسب النوع مخالف للوجوب الذى يفهم من امر الشارع فالقول بان مثل
صلوة الجمعة المنذورة محل لاجتماع الوجوب العينى مع نفسه لا يخلو من
تسامح الا ان يراد ان الحصة من جنس الوجوب المتحققة فى ضمن نوع قد
جمعت مع مثلها فى ضمن نوع آخر فالمقام حقيق بالتامل قوله فتفهم انا
لما كان الامر المتعلق بالكلى ظاهرا متعلقا بالاشخاص حقيقة عند المص ره
كما مر كان اجتماع الامر والنهى محالا عنده مطلقا فلا بد من الجمع اذا ورد فى
الشرع ويمكن بطريقين اما بتخصيص المامور به باخراج الفرد المندرج تحت
المنهى عنه فلا تكون الصلوة فى المغصوبة حراما وقد رجح ره الاول فبيان
مناط جهة الترجيح وقربا للخضوع مع ضم ما دل على جواز هذه الصلوة
ولا يخفى ما حكم على دلالته عن النظر اذ الحكم من الشارع على مالكية الناس
وبيانه احكام غصب الارض لا يبطل هذه الدلالة وكونها ما لا يدل على صحة
الصلوة وعدم تعلق الغصب بها او قوله لعدم نقل الخلاف يؤذن
بعدم اعتباره خلاف الفضل ره والعجب منهم اذ يعتدون بخلاف احاد
المتاخرين ولا يعبأون بمثل الفضل ره مع ان الفضل المتقدم قوله

ماموراً بها اصلا او بتخصيص المنهى عنه فلا تكون فى المغصوبة صح

ولعلّ الوجه انه لا يخفى ان المكلف يمكن له الخروج عن عهدة الحكمين يقينا باتيان
فرد من الواجب ليس داخلا تحت المنهى عنه فيكون واجبا او مستحبا على اختلاف
الرأيين في وجوب الاحتياط وعدمه واما الحكم بالبطلان والفتوى به بمجرّد
ما ذكره المقدم من الانضمام فلا ادرى له وجها لان ترك الواجب الذى ثم ان
ترك مثل هذا الواجب اى الذى يحتمل الوجوب لمعارضته مع التحريم مفسدة
بل نقول المترتب على فعل الواجب هو النفع والمترتب على تركه عدمه اولا
بالذات ولما كان يلزمه مع العلم بالوجوب عدم الاعتناء والتهاون بل
الاستخفاف في بعض الاحيان يترتب عليه المفسدة واما مع الجهل فغايته ما
تسلمه هو عدم النفع **قوله** بل لما ورد الى ان يجيء من المقدم في ذيل البحث عن
القسم الثالث من اقسام الادلة العقلية ما يدل على استحباب التوقف عند
التعارض فكيف يحكم بالبطلان بعنوان القطع هنا **قوله** وايضا الى وكيف
يصير هذا الترجيح سببا للحكم والافتاء بالكف فيما سكت الشارع عن الترجيح
فيه اللهم الا عند من يقول بالاستحسان نعم جميع ما ذكره يصلح مرجحا للترك مثل
هذا الواجب واختياره غيره ولا كلام فيه واما الافتاء فالتوقف لا ينبغي
**قوله** وقد قيل الى قد مرّ ان الاحكام الخمسة متقابلة لا يجتمع اثنان منها
في محل واحد مع اتحاد الجهة واما مع اختلافها فلا مانع منه عقلا ونقلا
ولا فرق في هذا بين الواجب الكفائي وغيره كما مرّ مفصلا وتفرق القائل بالفرق
عن نظره وفرض عدم النية يخرج الشيء عن كونه عبادة فلا يلزم اجتماع حكمين
من الاحكام فيها وسيجيء لهذا تتمة **قوله** ويفهم من كلامه الى ويفهم من كلامه ما هو
اعمّ مما نحن فيه اذ مثاله الاول والآخر يدلان على تحقق الحكمين في شيء
بطريق التبادل والوسط يدل على اجتماعهما مع اختلاف الجهة ولهذا قال

قوله دم



قال سيجيء في مثاله بالقعود **قوله** وكلامه الثاني الى الذى ظهر لى
من كلام السيد نفسه هو ان غرضه ان بعض العبادات يكون الغرض الاصلى
منه نفس تحققه سواء كان بعنوان العبادة او خرج عن هذا العنوان وقسم
من هذا البعض يجوز الاستنابة فيه مثلا يجب على الحاج ذبح الاضحية بنفسه
او بوكيله فلو فرضنا ان شخصا جبر احدا او غصب عبدا او سكينا فذبح
واحد منهما اضحيته باجباره عليه فمثل هذا الفعل مجزٍ عنه ولا يكلف ثانيا بالاتيان
بالذبح والتضحية مرة اخرى وهكذا يجب على القاعد على صدر الحي عدوانا
وظلما مع تألمه بالانفصال ان ينفصل عن صدره فلو لم ينو الوجوب وانفصل
فهذا الانفصال مع النية وعدم التألم عبادة ولاجل عدم النية وتألم الحي
يخرج عن عنوان العبادة مع ان المكلف لا يجب عليه مرة اخرى القعود والانفصال
بالنية في زمان لا يحصل فيه التألم وكذا يستحب ارشاد الاعمى الى الطريق فلو
فعله في ضمن صوت منهي عنه فجميع ذلك يحصل به الغرض المعتبر عند الشارع
ولا يكلف الفاعل بالفعل ثانيا فمعنى قوله اوليس من شرطها ان تقع منه
بنية الوجوب انه اذا كان الفعل واجبا ليس من شرط اعتباره ان يفعله
بنية مخصصة به اعني الوجوب وليس معناه ان الفعل اذا لم يكن واجبا
بل مندوبا مثلا يجوز قيام المعصية مقام الطاعة واما اذا كان واجبا
فلم يكن لانه رة اشار بقوله اوليس من شرطها النية اصلا الى ان كل ما
يشترط فيه النية من الواجب او المندوب لا تقوم المعصية مقام الطاعة
وانما تقوم فيما لم يتحقق فيه امر من الثلاثة المتقدم وهي التولي بنفسه ونية
الوجوب ومطلق النية وانما خصص نية الوجوب ثم عمّم النية لان قيام
المعصية مقام الواجب ربما كان اخفى عند العقل فاتضح انه رة في هذا

الكلام ليس بصدد التعرض لاجتماع حكمين من الاحكام في محل واحد
كاجتماع الندب مع الحرمة او الواجب لكفاني محاهما فتدبر **قوله** الصحيح
التصريح الخ اذ لا مانع عند العقل ان يقول الشارع اوجبت عليك الصلوة
وحرمت عليك الغصب فان صليت في المغصوب اجزأت عنك وأعاقبك
على الغصب والمفروض عدم وجدان المنع من الشارع **قوله** اختلفوا في
دلالة النهي الخ تفصيل المذاهب على ما ذكره بعض الفضلاء هو الدلالة مطلقا
اي في العبادات والمعاملات لغة وشرعا وعدم الدلالة كذلك والدلالة شرعا
لا لغة فيهما وهذا هو مختار ابن الحاجب والسيد والدلالة في العبادات
شرعا لا لغة ونسب هذا القول الفاضل الجواد في شرح الزبدة الى اكثر اصحابنا
وبعض من نفى الدلالة مطلقا قال بدلالته على الصحة ونصدى الحاجبي لنقله
ونقضه وعبارة المص توهم نسبة القول الاول الى ابن الحاجب وان القائل
بان الدلالة فيهما شرعية هو السيد ره منا وعلى اي تقدير يظن ان السيد انه
لا يقول باستحالة توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد ولهذا منع دلالة
النهي على الفساد لغة فجعل الدلالة لاجل الاصطلاح الشرعي ولو كان مستحيلا
عقلا كيف يمكنه منع الفساد لان الاستحالة ملزوم للفساد لا يتحقق
بدونه والظاهر ان الشيخ الطوسي ره ايضا موافق للسيد وليس عندي العدة
حتى احكم بعنوان الجزم فقول صاحب المعالم في المسئلة الاولى الحق امتناع
توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا الا نظير
وتامل وغرضه من الشيء الواحد الواحد الذي له جهتان اذ هو محل النزاع
كما صرح به فهم السيد والشيخ كما قيل لم يفرقا بين المسئلتين بل اقتصرا على هذه المسئلة
وتفصيل الاقوال والترجيح فيها بينها واختار السيد ره من بين الاقوال المذهب





المذهب الذي نسب اليه وهذا لا يقتضي ان يكون قايلا بامتناع توجه
الامر والنهي الى الواحد ثم ان المص ره وبعض من تبعه عقد المسئلتين
والمقام حقيق بالتامل وان شئت التفصيل والتوضيح فاعلم ان فعل
المكلف اما يكون مندرجا تحت حكم الشارع بجواز الفعل بمعنى ان امر
الشارع سواء كان للوجوب او الندب او الاباحة يشمل فعل المكلف
بعمومه او بالخصوص او لا فعلى الثاني لو نهى الشارع من مثل هذا الفعل فلا
شك في انه لا يكون عبادة وان كان بصورة العبادة كالامساك
في يوم وليلة بقصد التقرب بل هو بدعة وضلالة وكذا لا يكون
معاملة شرعية يترتب عليها الاثر وعلى الاول يكون منهيا عنه ومرخصا
فيه باعتبارين وتكون مندرجة تحت القاعدة السابقة اي جواز اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد ويجري فيه ما تقدم من الكلام حرفا بحرف ولا
فرق بين كونه منهيا عنه بنفسه او بجزئه اللازم او المفارق اما الاول فظ
واما الثاني فلان الجزء ايضا مامور به واما الثالث فكقولنا فالقراءة
مامور بها بالامر المطلق فهي ايضا منهي عنها او في حكمه لا تجهر في الظهر يرجع
الى قولنا لا تقرأ جهرا واما الرابع فكقولنا صل ولا تصل في
المغصوبة فهذا هو الذي ينبغي ان يعنون بقولنا النهي عن العبادة او
المعاملة هل يستلزم الفساد او لا واما النهي عن المنهي عنه الشيء الخارج
المفارق فكانه لا شبهة في عدم اندراجه في عنوان المسئلة الا على تقدير
كون العبادة او المعاملات فردا للمنهي عنه ايضا كما انها فرد للمامور به
كالصلوة في المغصوبة على تقدير تعلق النهي بالغصب لا الصلوة فان
الصلوة في المغصوبة فرد للغصب ايضا كما قال المص في المسئلة السابقة انا

عرفت هذا فنقول ان ثمرة كما فرض متعلق الامر والنهي في المسألة الاولى كليين
يكون بينهما العموم من وجه وسكت عن العموم المطلق وكان في تلك المسألة
متعلق النهي على الظاهر غير العبادة كالغصب ومتعلق الامر نفس العبادة
كالصلوة وقد جعل ما عقد هذا المبحث لبيان حال العموم المطلق وهو ان
يكون المامور به على الظ طبيعة كلية تعلق النهي بفرد خاص منها او بجزء منه
او بفرد معروض لوصف لازم او مفارق فظهر ان مثل الامين في آخر البحث
والنظر الى الاجنبية ينبغي ان يذكر حالهما في المبحث تطفلا ويعقد لامثالها
مبحث منفرد بعينه وهو ان المصنف ره ذكر في السابقة حال الصلوة في الحمام
ولا ريب ان النهي عنه في هذا المثال اخص من المامور به مط فبالتحكم يخصص
محل النزاع في اجتماع الامر الايجابي والنهي التحريمي بكليين بينهما عموم من
وجه بل يعم حتى يشمل عنوان هذه المسألة ايضا نعم يحتاج هو ومن لا يقول
بدلالة النهي على الفساد في المعاملة مع القول بدلالته عليه في العبادة
ان يبين ذلك لانه محل خلاف معروف ولا يظهر حاله من المسألة السابقة
لان استحالة اجتماع الوجوب والحرمة بل الاباحة والحرمة لا يقتضي الا
حرمة المنهي عنه وهو عين الفساد في العبادة او مستلزم له لو ما بينا
واما في المعاملة فهو يجتمع مع التحريم عند المص كما سيجيء وكان ره كان مقصوده
هذا البيان ولكن عقد المسألة كما ترى اقتداء لاثر القوم رحمهم الله **قوله**
والدليل عليه ان المنهي عنه الخ اقول ما نا الى ان محل النزاع هو ما الشيء الذي امر
به ونهي عنه ايضا قال الفاضل الجواد قدس سره واعلم ان الخلاف في كون النهي
يقتضي الفساد او الصحة ليس خلافا في النهي مطلقا وانما هو في النهي عما
امر به الشارع او ندب اليه فهذا هو محل الخلاف في كونه يقتضي الفساد



الفساد او لا وح فالنهي عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس محلا للخلاف
اذ لا فائدة لفساده ولا لصحته بمعنى انتهى بعبارته واصل الكلام ماخوذ
من المدقق بعينه اذا عرفت هذا فنقول المص ره ان المنهي عنه لا يكون مرادا
ليس الغرض منه الا مثل الصلوة التي امر بها امرا مطلقا ونهي عن فرد خاص
منها فنقول لان اردت ان هذا الفرد المنهي عنه بعينه من حيث هو منهي عنه
ليس مرادا فسلم سواء كان جهة النهي نفس هذا المعين او الوصف اللازم او
المفارق وبالجملة ذات المعروض بنفسها او مع تحقق الوصف حين مخففه
ولكن المامور به هو الطبيعة المطلقة او الفرد من حيث الذات ذاتا ممكن
انفكاكه عن الوصف الذي تعلق النهي به لاجله فاذا فرضنا ان المكلف
اتى بالفرد المنهي عنه فلم يات بالمامور به اذ ليس هذا الفرد مامورا به
اصالة واتى بالمامور به في ضمنه اعني الطبيعة الكلية والفرد لامكان انفكاكه
عن الوصف الذي نهي عنه لاجله هنا ولكن لا اتصاف ان في مثل هذه
الصورة اعني الامر المطلق والنهي عن فرد خاص الظ تقييد انتهى الامر
وافادته ان المامور به هو الطبيعة بشرط عدم تحققها في ضمن هذا الفرد
الخاص الا ان يكون هناك قرينة قوية على ان المطلوب تحقق الطبيعة ولو
في ضمن المنهي عنه والحاصل ان المانع العقلي مفقود ولهذا يصح ان يقول الامر
بعد الاتيان بالفرد المنهي عنه انك وان عصيتني ولكنك اتيت بمطلوبي
وهو الطبيعة او الفرد المعروض للوصف الجائز الانفكاك وهو مطلوب بنفسه
اذ عروض العارض مانع من تعلق الامر به من حيث هو معروض للعارض واما
تعلقه بنفسه فلا مانع منه قال الفاضل المدقق في حاشية المعالم عند استدلال
المص ره على ان النهي يدل على فساد المنهي عنه في العبادات لغة وشرعا بقوله

ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه
مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا تكون اتيا بالمامور به
ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد
الا هذا انتهى ولا يخفى انه فيما امكن انفكاك المامور به عن المنهي عنه يمكن ان
يكون الفرد المنهي عنه مرادا من حيث اشتماله على مصلحة في الجملة وان كان منهيا
عنه من حيث اشتماله على المفسدة انتهى اقول لا يخفى ان هذا الدليل باي
تقدير كان يفيد استحالة كون المنهي عنه مامورا به وعلى تقديرها يقتضي النهي
الفساد لغة وشرعا اذ الفساد اما عبارة عن عدم موافقة المأتي به لارادة
الامر سواء كان الشارع او غيره ولا شك ان المنهي عنه غير موافق للارادة
واما عبارة عن عدم سقوط القضاء ولا ريب ان الاتيان بالمنهي عنه
غير مسقط له سواء كان الامر ايضا الشارع او غيره اذ الصحة والفساد
بمعنى الموافقة وعدمها من اللوازم العقلية للامر والنهي ولا دخل للغة
والشرع في هذا اللزوم ولاجل هذا استدل به صاحب المعالم كما نقلنا
على الدلالة مطلقا واذا احطت خبرا بما ذكرنا علمت ما في الزبدة وشرحها
حيث استدل فيها بالدليل المنقول على الفساد شرعا ثم قال واما انه
لا يدل على الفساد لغة فلان الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية
المقصودة من نحو ذلك كسقوط القضاء او موافقة الامر بالعبادة و
حصول الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك والظاهر ان
ذلك لا يناسب وضع اللسان اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب فلو
تصح مقصودة لما في وضع النهي على ان العرب قد تنهى عن الطاعات المعتبرة
شرعا والاسباب الشرعية وتعتقد ان ذلك نهي حقيقي ومع هذا لا يمكن القول



القول بوضع لفظ النهي لذلك انتهى لانه ان اراد ان الفساد مدلول
مطابقي او تضمني للنهي فالدليل الذي استدل به لا يدل عليه وان اراد
انه لازم للنهي الدال على الحرمة فسلم ولكنه لازم عقلي للتحريم فيدل النهي
عليه دلالة التزامية على التحريم لغة وشرعا وليس للوضع الشرعي مدخل في ذلك
ومقصود صاحب المعالم ان الدليل يدل على لزوم الفساد للنهي سواء
كان المستعمل الشارع او غيره من اهل اللغة وليس غرضه ان الشارع عين اللفظ
لمعنى ملزوم للفساد واللغوي ايضا فصل ذلك لان التحريم المدلول للنهي و
والوجوب المدلول للامر بحسب الوضع اللغوي عند هؤلاء الفضلاء ليس
امرا مغايرا للوجوب والتحريم الشرعيين ثم قصده ان الشارع عين العقاب
او ملزومه لتركه ومدحه عين الثواب او ملزومه له ولهذا اكتفوا في دلالة الامر
والنهي على المعنيين الشرعيين بدلالتهما عليهما لغة واستدلوا عليه
بحكم العقلاء من اهل اللسان تارك المامور به وفاعل المنهي عنه
وهكذا حال الصحة والفساد وكون الصحة موافقة الامر بالعبادة لكون
ان الامر اذا كان الشارع يكون امتثال العبادة وكون الفساد مخالفة
الامر بالعبادة لكونه هو الناهي لا يقتضيان ان يكون معنى الصحة و الفساد
اللازمين لامتثال الامر وارتكاب النهي مغايرا للصحة والفساد اللغويين
والحاصل ان الشارع اذا استعمل اللفظ في المعنى اللغوي وكان له لازم عقلي
او عرفي كاكتساب المعنى او اللازم بسبب استعماله خصوصية كاتصاف الوجوب
والصحة مثلا بالشرعي لا يوجب للمعنى انه معنى شرعي ولا اللازم انه لازم
للمعنى الشرعي قال بعض الفضلاء ليس معنى الدلالة شرعا لا لغة انه في استعمال
الشارع يستفاد منه ذلك لا غير الشارع من اهل اللغة بل معناه على ما صرحا

به ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه لا بمجرد استعماله فى اللازم المعنى اللغوى بحسب استعمال الشارع معنى لغويا انتهى مع ادنى تلخيص واما نهى العرب عن الطاعة المعتبرة واعتقادهم ان ذلك نهى حقيقى فلا يدل الا على ان الطاعات التى بها تكون فاسدة عندهم وهذا لا يدل على كون الفساد اللازم لنفس مدلول النهى مخالفا بحسب الشرع واللغة نعم الفساد فى المعاملة ليس مدلولا للنهى التحريمى عنها لا لغة ولا شرعا **قوله** والحق ان الشرطية واختيها اما ان تكون معلومة وجودا وعدما واما ان تكون مشكوكا فيها الاول والثانى يعلم حالهما فى اقتضاء الفساد وعدمه مما مر وما ذكره المص هناك واما الثالث وهو صورة الشك فالظاهر الحاقه بالقسم الاخير فى عدم الاقتضاء اعنى المنهى عنه الذى لا اختصاص له بالعبادة كما سيجى اذ المفروض الاتيان بجميع ما امر به والقول بان المامور به هذا الفعل بشرط مقارنته لترك امر آخر كقراءة الفاتحة مثلا بشرط ان لا تقرء فى آخرها آمين غير بين فعلى مدعيه البيان ولكن الاحتياط يقتضى عدم الاجزاء بعبادة وقع فيها ما نهى عن ايقاعه فيها **قوله** وجميع اجزاء العبادة ان اراد من مجرد الامر بشئ فى عبادة او النهى عنها فيها يعلم الجزئية والشرطية والمانعية فهو تم اذ لا دلالة للصيغة عليها لا مطابقة ولا غيرها وان اراد ان هذه الامور تستفاد من الاوامر والنواهى لدلالة عليها باحدى الدلالات فسلم ولا ينفعه **قوله** فليس لاحد ان يقول الخ ما الذى منع ان يقول احد ان الامر بالشئ فى شئ وان دل على وجوب المامور به فلا يدل على كونه جزءا او شرطا **قوله** ولو صح هذا القول الخ نقول ان كانت الجزئية والشرطية مفهومتين من الامر الدال عليهما فلا نزاع فى بطلان الكل والمشروط بترك الجزء والشرط وان اراد كونهما مفهومتين من مجرد الامر بهما فى الصلوة والصوم مثلا فنمنع الفهم كما مر ونقول ببطلان الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم بان المكلف ترك ما امر بايقاعه فيهما وهل هذا الا اول المسئلة له الا من افراد المتنازع فيه **قوله** والاول الاستدلال العلماء الى قوله حال الثانى قد استدل بهذا الدليل على كون الفساد مدلولا شرعيا وتقريره ان العلماء اى الصحابة والتابعين وبالجملة المحاورين بالاصطلاح الشرعى اذا لا حظوا النهى عن شئ حكموا بفساده اى عدم ترتب الاثر عليه ولا ريب ان الفساد بهذا المعنى ليس معنى مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا للنهى فبقى ان يكون لازما شرعيا بمعنى ان الشارع جعل التحريم ملزوما للفساد وطريق العلم بهذا الجعل هو ان يحكم فى معاملة نهى عنها بانها لا يترتب عليها اثرها وهكذا الى ان يعلم اللزوم فى عرفه او يصرح بانه جعل التحريم ملزوما للفساد ثم لما كان هذا اللزوم امرا جعليا لا عقليا فيمكن تخلف الملزوم عن اللازم فيصح فى بعض الموارد ان يصرح بترتب الاثر مع النهى وبعض استدل به على كون الفساد مدلولا لغويا ايضا وحاصله ان هؤلاء العلماء من اهل اللسان ايضا فحملهم النهى عن الشئ على فساد المنهى عنه يدل على انه فى لسانهم يدل عليه قال السيد نعم وهو من الذين يقولون بالدلالة شرعا الواجب الذى يقتضيه عرف الشريعة فى نهى الله سبحانه ورسوله ان يقتضى بالاطلاق فساد المنهى عنه وان لا يتعلق به الاحكام التى تتعلق بالصحيح الا ان يقوم دليل على المنهى عنه فى هذه الاحكام كالمامور به فيقال بذلك اتباعا للدليل انتهى واجاب النافون للدلالة لغة وشرعا بانه لا حجة فى قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه فى محل النزاع على ان الصحابة ومن يليهم ما حكموا الا بالدليل بل حكموا بالفساد فى ما

كان حكمهم بدون دليل خارجي دل عليه فهذا الدليل لا يدل على دلالته على
الفساد لا لغة ولا شرعا والحق ان بالتتبع يحصل ظن قوي بان الاصل فيما
فيما نهي عنه عدم ترتب الاثر لورود المناهي المجردة عن قرينة ودليل خارجي
ثم تصريح المعصوم بعدم ترتب الاثر عليها اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف نفي
الدلالة المطابقية والتضمنية بقوله وليس الفساد مدلولا للفظ النهي ونفي
الالتزامية بقوله ولا لازما له بين التحريم وسلب الاحكام ثم قال بل الفساد مما
يحكم به العقل من ظاهر حال الناهي اقول هذه عبارة مظلمة لا يرجع ظاهرها
الى معنى محصل ولم يقيد الناهي بكونه شارعا ولعل غرضه ان المؤثرات الشرعية
لما كان تاثيرها بجعل الشارع وليست اسبابا عقلية فاذا نهي الشارع الذي يجعل
يصير الشيء سببا او مؤثرا بجعله عنه يحكم العقل حكما ظاهريا او قطعيا بانه لم
ما يعاقب على فعله مفيدا للاثر بل لغوا وباطلا واما اذا كان شيء سببا
حقيقيا لشيء آخر فالنهي عنه لا يقتضي عدم ترتب الاثر على المؤثر ولا يحكم به
العقل ايضا على الاطلاق بل غايته ما يستفاد حرمة المنهي عنه وكان في الوجه الثاني
تاييدا لما اراده من هذا الكلام **قوله** لا يجوز تزويج النصرانية منه العبارة
ويدل على انه يريد من حرمة العقد مثل قوله عز وجل ولا تنكحوا المشركات
نعم ان قال الراوي تحرم النصرانية يمكن ان يفهم منه عدم حلية الوطي وهي من
الاثار المترتبة على التزويج وقوله ع لا ينبغي نكاح اهل الكتاب الذي هو منه العقد
فلا يدل على الحرمة وفيه ان فيه ما ان لفظة لا ينبغي يفهم من التحريم لا قرينة
كما يدل عليه سوال زرارة بعد هذا القول الا ان يدعي وجود القرينة
له ولكن الكلام فيما فهم من الحديث الذي عليه **قوله** ومعلوم الخ
**اقول** ومن اين علم مع انه قال السيد ره في جواب من قال ان النهي لو لم

لو لم منه الفساد لم يكن للتحريم دلالة على الفساد فكان لا يعقل من قوله عز
وجل حرمت عليكم امهاتكم الى آخر الاية فساد هذه الانكحة وبطلانها نعني
نقول في التحريم ان مطلقه لا يدل على الفساد مثل قولنا في النهي فانما علم
فساد نكاح الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة بدليل انه يعني انقطع
كيف قبل التحريم ومع دلالته على الفساد فضلا عن ان يكون الفساد هو المراد
منه **قوله** عليه السلام فمن خالف لم يكن لطلاق **اقول** وجه الدلالة ان
نفي الطلاق قد تحقق فهو نفيه هو معنى نفي صحته كنظايره مما اجر بعيد
مع وجوده واما في الصورة ان الطلاق اذا كان منهيا عنه كان مخالفا
لما امر الله عز وجل به فلا يدل الا على المنهي عنه مخالف للمامور به ولا نزاع و
الزاع في ترتب الاثر على المنهي عنه وصحته **قوله** الثاني ان لزوم الاثار
هذا الوجه لا يدل على طرفي النزاع من الدلالة على الصحة والفساد بل يدل
على ان المنهي عنه لا يعلم حاله فلا يترتب الاثر وهو معنى الصحة في المعاملة الا
بعد العلم او الظن بكون المنهي عنه سببا عند الشارع ايضا كالمامور به **قوله**
العام اي عرف العام بتعريف اورد على طرده وعكسه لانه ان اريد بالموصول
الاجزاء انتقض طردا بالمثنى والمجموع المنكر والعشرة لانه يجمع هذه مستغرق
لما يصح له من الاجزاء وهي الاثنان والثلثة والعشرة مع انها ليست بعامة
وان اريد الجزئيات انتقض عكسا بالجموع المعرفة لانها مستغرقة لجميع اجزائها لا جزئياتها
اعني كل واحد واحد مثل المفرد المعرف كما هو المحقق كل جمع جمع ونحو الجزئيات
فتخرج مع انها من صيغ العموم وعرفه شيخنا البهائي قدس سره بانه اللفظ
الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته فيخرج المثنى وغيره لعدم
وضعهم للدلالة على الاستغراق بل لمعانيها ويدخل الجمع والمفرد العام

وسيجيء العام والخاص ويخصص
... العام المخصص واحكامها
في حجية العام

للتعميم بقولنا اجزآئه او جزئياته وكان المصنف نظر الى ان معنى العموم تبادر
والغرض من التعريف التمييز واخطاره بالبال وتميزه من بين المعاني ولقد
احسن اذ كثيرا ما ترى من يفهم العموم ويتحير في فهم المقصود من التعاريف
**قوله** والدليل على العموم في جميع ذلك تبادره الى الفهم اقول ان غرضه من جميع ذلك
المجموعة كالنكرة في سياق النفي وغيره لا الملحقات كالنكرة في سياق الشرط و
اذ قوله ان ولدت ولدا لا يدل الا على الطبيعة المرسلة اعني الفرد المنتشر
سواء كان المتحقق في الخارج فردا واحدا او افرادا كثيرة او سواء كان ابيضا
او اسود مثلا الى غير ذلك ولهذا يحصل الظهار بتوليد ولد وولدين
واكثر واما كلا الالهما بينه الكل المضاف الى النكرة وهو المعنى بالعام
الوصولي فلا ريب في عدمها وكذا المحلوم في النكرة في سياق الاثبات
وفي سياق الامر فكلام غريب بالنعمة ان كان انشاء الملك نعاما كما اذا قال
الملك لفقير انا اعطيناك فاكهة ونخلا وعنبا وفي وسعه كل فاكهة ونخل فلا
يبعد دعوى فهم العموم لمقام الامتنان وان كان اخبارا عن نعمة فلا بد
من المطابقة بين الواقع ومدلول اللفظ ان عاما فعاما وان خاصا فخاصا
نعم يقتضي مقام الامتنان ان يكون للنعمة الممتن بها شأن ومرتبة وهيهنا
يدل التنوين على ان في الجنتين فاكهة ايّ فاكهة ليست مثل ما رأيناه بل انوا
متشابه واما الكلام الدال على ان فيهما كل فاكهة واحد يعلم وقس عليه قوله تع وننزل
عليكم من السماء ماء هذا مع ان الامتنان قرينة والكلام في الوضع الا ان يكون
غرض من الحق ان مثل هذا يفيد العموم ولو بالقرينة ولهذا جعله ملحقا
لا اصلا ومثل هذا نقول في الجمع بصيغة الامر اذ المفهوم منه كون كل من
المخاطبين مامورا بالاكرام فلو حظ من يتوجه اليه الخطاب فان كان



ثلثة فيجب عليهم وان كان اكثر منها فيجب عليهم ولا يبقى كمثل هذا انه عام با
المعنى المصطلح لعدم وضع مثل هذه اللفظة للدلالة على العموم بل وضع لان
معناه كما عرفت في المثنى وغيره ثم ان صاحب المعالم عنون المسئلة بالقول
والحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه في مقابل بقول من يقول بالب
الكل ثم ادعى التبادر في المكان الواقع في سياق النفي وختم اليه اصالة عدم النقل
فقال فالنكرة الواقعة في سياق النفي للعموم وهو المط ولعمري قد احسن حيث
لم يدع التبادر في كل ما ادعى عمومه من الصيغ كما فعله المص اذ مثل هذه الد
في جميع الصيغ كانها لا تخلو من مجازفة وليس الغرض انه لا يقول بالعموم في غير
المذكورة بل المقصود انه استدل فيها بدليل يمكن اجراؤه في امثالها مما يمكن
ان يكون دعوى التبادر فيه ظاهرة جلية كاسماء الشرط وان هذه الدعوى
في مجموع ما ذكره المص خفية بل لا تكاد تصح اذا اريد بالتبادر المعنى الذي ثبت
به الوضع اعني المجرد من القرائن وتفصيل القول ما قاله بعض المحققين قدس سره
لا يخفى ان كون اسماء الشرط للعموم ظ واما كون اسماء الاستفهام للعموم
من ابوك واين زيد ومتى القتال فغير ظ والذي ينبغي توجيهه انه اذا قيل
ابوك كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك عدل عن ذلك
احترازا من التفصيل المتعذر او التطويل المتعسر **اقول** فيه بحث لان تناول
كلمة من لزيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليست دفعة بل على البدل و
بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال واي فرق بين من ابوك وبين ادخل سوقا
لانه في معنى ادخل سوق الامير او الوزير او غيرهما من عدل عن ذلك احترازا عن
التطويل والجواب ان تناول من لزيد وعمرو دفعة لا على البدل الا انه على سبيل
الترديد دون الجزم وكذا تناوله لهما بحسب الدلالة على نحو الترديد لا على

الاحتمال وفرق ما بينهما فتامل لانه لا يخرج عن دقة ومما يحقق ما قلناه انهم جعلوا
معيار العموم صحة الاستثناء وذلك صحيح ههنا مثل قولهم اى عبدى جاءك
الا زيدا انتهى ثم قال واعلم انه تقرر عند علماء اصول المعانى ان المعرف باللام
حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة فى الحقيقة والعهد الخارج ثم قال وايضا
قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام فى المقام الخطابى يحمل على الاستغراق
دون البرهانى وكذا النكرة فى سياق النفى انما تدل على نفى الفرد المنتشر او نفى الطبيعة
من حيث هى ويلزم منه نفى جميع الافراد الذى هو العموم على ما قالوا فعده
من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقا لا يخرج عن تمحل بل الصواب ان يقال العموم
اما ان يثبت للفظ بنفسه من غير قرينة كالكلمات التى للاستفهام والشرط والموصول
او مع قرينة فى الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام ومثل المضاف جمعا او اسم جنس
مفرد او مع قرينة فى النفى كالنكرة فى سياقه او يثبت العموم عرفا مثل قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتيب
الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
كذا يفهم من المنهاج اقول والاظهر ان يجعل الموصول مثل المعرف باللام فان
الموصول ليقبل المعانى الاربعة كالمعرف باللام والمضاف الى المعرفة قال
السيد فى حاشية شرح التلخيص الاقسام الاربعة اعنى العهد الخارجى وتعريف
الجنس والاستغراق والعهد الذهنى جارية فى المضاف الى المعرفة على نحو جريانها
فى المعرف باللام والموصول انتهى فالتفرقة بين الثلثة تحكم انتهى اقول
انت اذا تاملت فى هذا الكلام وفيما ادعاه المصرح من تبادر العموم من مجموع
ما ذكره عند التجرد عن القراين وجدت بينهما بونا بعيدا ومنه المسئلة كاكثر
المسائل الاصولية مما يقتضى منه العجب فواحد يدعى التبادر فى الكل كما ادعاه



ادعاه المصرح وواحد يدعى فى البعض منه وفى بعض آخر بضم القرينة وواحد
ينكر الوضع مطلقا وواحد يقول بالاشتراك اللفظى وواحد يتوقف مطلقا
وواحد فى الاخبار فقط وهم بين عربى غريق وذو دخيل بجذر اللغة المعروفة
عريق وقد كان التشاجر منذ الفت اصول الفقه الى هذا الوقت وهم قريب
من ثلثمائة سنة وكانوا بالنسبة الينا اقرب منا الى اللغة ولغة العرب يومئذ
ما ضاعت بالخلط فايها العاقل اللبيب الذى يعتمد على الادلة الاصولية
مطمئنا لنفسك جوابا اذا سألك فى القيامة ولا اقل من ان تقول ان المفروض
الطاعة اوجب على العمل بما تؤدى اليه نظرى القاصر عن امثال هذه الادلة
قوله وبعض من انكر عموم المفرد اعترف به فى الاحكام الشرعية الخ المنكر الاكثر
من البيانيين والاصوليين زعما منهم ان معنى اداة التعريف ينحصر فى العهد
والحقيقة واما الاستغراق فيفهم من المقامات ثم المعرف ان ادعى ان عند عدم
العهد يحمل فى كل مقام على الاستغراق ليخرج الكلام عن الاجمال ويفيد فهو ممنوع
اذ رب مقام يقتضى الابهام والاجمال وان ادعى انه يجب الحمل على العموم فى مقام
لا يليق الاجمال بالنسبة الى المتكلم او بالنسبة الى حال المخاطب او اليهما ولا عهد فى
الواقع وكان المحكوم عليه الفرد الموجود فى الخارج او الحقيقة من حيث هى او الحقيقة
من حيث هى موجودة سواء كانت موجودة فى ضمن الكل او البعض فكلام
متجه صونا لكلام الحكيم عن اللغو وصاحب المعالم عبر عن المبحث هكذا فاعلم ان
القرينة الحالية قائمة فى الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه اى من المفرد
المعرف حيث لا عهد خارجى ومثل بالامثلة المذكورة ثم قال وجه قيام
القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما
تجرى على الكليات باعتبار وجودها كما علم آنفا ثم اما ان يراد الوجود

الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض تنافى الحكمة اذ لا
معنى لتحليل بيع من البيوع الى آخر ما قاله المصرح قيل وانما قال غالبا
احترازا عن قرينة العهد والجنسية كقولك لا يستوى المؤمن والمشرك او عما قرينة
فيه حيث يكون الحكم على فرد ما صحيحا معينا كقولك اعتق الرقبة المؤمنة
انتهى قال المحقق ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر عن حكيم فان قرينة حال
تدل على الاستغراق لم يكن ذلك وبظ منه ومن المعالم ان المعتبر العلم بعدم
العهد غاية الامر الظن به لا عدم العلم بالعهد الذى يشتمل صورة الشك
ايضا كما هو ظ المصرح وهى التى يكون معها قرينة مصححة للعهد لا معينة له ثم
اقول ان المنكر بعموم المفرد لغة القائل به فى الاحكام الشرعية اما تنكر اختصا
به كما هو ظ المعالم واما ينكر ان يكون حقيقة فيه مطلقا وان كان بطريق الاشتراك
فالاولى ان قال باشتراكه بين العهد والاستغراق يكفيه ان يقول لما علمنا
او ظننا عدم العهد فى كلام الشارع نحمله على المعنى الحقيقى الآخر ولا نحمل على غيره محتاج
الى قرينة التجوز والمفروض عدمها ولا حاجة له الى المقدمة القائلة بان ارادة
الماهية ممتنعة وارادة فرد ما لا معنى لها الا التاكيد كلامه فى تقويته يجوز
له ان يقول ان العهد الخارجى غير معلوم فنحمل اللفظ على الاستغراق لانه
مع احتمال اللفظ للمعنيين الحقيقيين يصير مجملا ووقوع المجمل فى الكتاب والسنة
ليس بعزيز على انه يجوز وجود القرينة حين القصد وعدم ظفرنا بها وان
قال باشتراكه بينهما وبين الحقيقة من حيث هى فهو ينفى ارادة الاخيرة لامتناع
ارادة الماهية ونفى العهد الذهنى تقويته ايضا كالسابق ولا يجوز له ايضا
القول بالعموم مع الشك فى العهد الخارجى لما تقدم فيكون مجملا عنده ايضا
واما مع العلم او الظن بعدم العهد فنحمله على العموم والتقريب كالسابق وان



هو ان قال باشتراكه بين الاستغراق والحقيقة فيقول فى الحكم الشرعى ان ارادة الحقيقة
ممتنعة لما مر فتعين الحمل على الاستغراق لعدم العلم بقرينة المجاز وهو العهد الخارجى
والذهنى على انه لا معنى لارادة الاخير لما سبق وهذا الاحتمال هو المناسب لتعليل
المصرح ولكن نطالبه بالقائل فانى ما ظفرت به والثانى ان قال باشتراكه بين
الحقيقة والعهد فيعلل الحمل على الاستغراق فى الاحكام الشرعية بان الحقيقة ممتنعة
وعدم العهد معلوم او مظنون والذهنى مع انه مجاز لا معنى له فتعين الاستغراق
ولا يجوز له التعليل بان العهد غير معلوم لان مع احتماله يصير اللفظ مجملا
كما مر فى الاول لا الاول وان قال بانه موضوع للحقيقة لا غير فيعلل الحمل على الاستغراق
بامتناع ارادة الحقيقة وان كان معنى حقيقيا فيصير اللفظ دائرا بين ثلث معان
مجازية والذهنى لا معنى له فمع العلم بعدم العهد يتعين الاستغراق ولا يجوز
ايضا التعليل بعدم العلم بالعهد لان مع احتماله رجحان للاستغراق عليه
لكونهما معا مجازين فظ ان تعليل المصرح على الظ لا يناسب المذاهب المشهورة
الا ان يكون غرضه ان العهد وان كان معنى حقيقيا كالاستغراق لكنه
محتاج الى امر زائد هو العهد بين المخاطبين او كون المعنى معهودا فى
عرفهما والاصل عدمه فظن عدم العهد ونضم باقى المقدمات السالفة
حتى يتعين الاستغراق ويخدشه اصالة عدم الزائد اللازم فى الاستغراق
وسيجئ عند نقل كلام الشهيد ره وتمايظ من المصرح ترجيح العهد على العموم
مع التساوى كما سيجئ فى آخر البحث **قوله** وايضا صحة الاستثناء دليل
العموم هذا الدليل يدل على عموم المفرد فى الاحكام الشرعية وغيرها اذ صحة
الاستثناء لا اختصاص لها بالاحكام الشرعية **قوله** ولهذا لا يجوز رايت
لان زيدا وان صلح ان يكون من جملة الثلثة الذين يدل عليهم الرجال

او من جملة اثنين لا اقل منهما على الخلاف الرايين في الجمع ولكنه لا يجب دخوله
لولا الاستثناء **قوله** وليس صيغ العموم ما ذكره في الحاشية هناك صيغ اخرى
تفيد العموم وان وقع في كثير منها الخلاف ككافة وعامة ومعشر ومعاشر وكافة
وقاطبة وما الزمانية نحو الا ما دامت عليه قائما وكذا المصدرية مع فعل المستقبل
مثل يعجبني ما تصنع واي في الشرط والاستفهام وان اتصل بهما ما ومتى وحيث
واين وكيف واذ الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما وايان واذ ما وكم الاستفهامية
واسم الجمع كالناس والرهط والقوم والاسماء الموصولة كالذي والتي وتثنيتهما
وجمعهما واسماء الاشارة المجموعة مثل اولئك وهؤلاء والنكرة في سياق الا
الاستفهام الانكاري نحو قوله ثم هل تعلم له سميا واذا اكد الكلام بالابد
والدوام او دهر الداهرين او عوض او قط في النفي افاد العموم في الزمان
واسماء القبايل مثل ربيعة ومضر والاوس والخزرج **قوله** واعلم ان الجمع
المنكر الخ **اقول** الحكم بعموم الجمع ينبغي ايضا ان يقيد بمقام لا يقتضي الابهام
ولا يكون الحكم على ماهية الجماعة من حيث هي جماعة ولا عليها من حيث هي موجودة
في ضمن الثلثة وما فوقها ولا على جماعة ما لانه ربما كان الحكم على المنكر معينا
**قوله** وافادة المعرف العموم الخ قال قدس سره في التمهيد نايبا اذا احتمل كون
ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراة
من الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ثم قال ومن فروعها اذا حلف لا
ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا
يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا اقول لا شك
ان مع نصب القرينة على ارادة معنى خاص من لفظ يجب حمله عليه سواء كان حقيقة
فيه او مجازا فاذا كان هناك عهد بين المتكلم والمخاطب كما اذا دخلا سوقا

المعهود المعرف باللام ... العهد ... العموم

سوقا فرايا لحما وعن ما على اشترائه وذكراه بينهما وبعد ما دخلا الدار قال
احدهما على الاخر ادخل السوق واشتر اللحم فلو حمل اللفظان الا على المعهود
وكذا اذا كان اللفظ معنى خاص في عرفهما وان كان فردا للمعنى اللغوي بحيث
صار المعنى الاخر للفظ مجازا يجب حمله عليه لوجوب تقديم العرف على اللغة
فالمفرد الذي يحتمل ارادة الجنس والعهد منه هو الذي استعمل ويستعمل وله
معنى خاص قد يراد منه مع العهد ومعنى اخر مثل الجنس قد يراد منه ايضا مع عدم
العهد فاذا راينا اللفظ في كلام هذا المستعمل وكانت محتملة عندنا ان
يكون مراده منها المعنى المعهود وان يكون مراده الجنس فيحمل اللفظ على العهد
او الذي قد صار استعماله في فرد من معناه شايعا وبلغ مبلغا صار اللفظ له
كثيرا من غير هجر بحيث صار الاستعمالان في مرتبة واحدة فالحق اللفظ بالالفاظ
المشتركة التي لا ترجيح لاحد معانيها على الاخر ومعنى العهد ثم هو ان المتكلم
والمخاطب لما كانا من اهل العرف واستعمال اللفظ في ذلك الفرد انما كان
لاجل عرفهم واستعمالهم لا لاجل الوضع اللغوي فيكون هذا المعنى معهودا
بينهما اعني متعارفا استعمال اللفظ فيه عندهما وبالجملة لا بد ان يكون هناك
قرينة مصححة لو دادة المعهود المعين او قرينة معينة له اذا عرفت هذا فنقول
العهد وغيره اما متساويان او احدهما ارجح من الاخر اما على الاخير فلا شك
ان المعنى الراجح يكون هو الظاهر الحمل على الظاهر متعين اجماعا واما على الاول فنقول
الشهيد قدس سره لا يفيد تقدم العهد على غيره بالنسبة الى الاستعمال بل بعد
ان المفتي يفتي بتعلق الحكم الشرعي بالفرد المتعين لعدم علمه او ظنه بتعلق الحكم
بغيره والحاصل عدمه واما التعلق بالفرد المعين فهو معلوم او مظنون وهذا
موجه اذا دار اللفظ بين الاستغراق سواء كان الاستغراق مقتضى ذا

من اللفظ اولا وبالذات اوكان لان ما النعلق الحكم بالجنس كما قالوه في ان اللام اختصاص جميع افراد الحمد بالله تعـ في قولنا الحمد لله اذا كان المعنى اختصاص جنس الحمد بالله عز وجل واما اذا كان دائرا بين العهد والجنس والاستغراق على ان يكون المراد من الحكم على الجنس الحكم عليه من حيث الوجود سواء كان موجودا في ضمن بعض الافراد اى بعض كان او كان موجودا في ضمن جميع الافراد فلا يظ له وجه لان اصالة البراءة تقتضى ان لا يحكم بثبوت الحكم الشرعى لكل الافراد اما ثبوته للفرد المعين فلا ولا مكان ارادة الجنس بالمعنى الذى قلناه واما قوله ولان تقدم قرينة مرشدة اليه فالظ انه اراد قرينة مصححة لارادة العهد لا المعينة له والا لم يكن للعهد غيرا محتملا وعلى هذا فتقديم العهد لا يظ له وجه لان لفظ المشترك مع صحة ارادة كل من معنييه لا يحمل على احدهما بخصوصه وقد نقل ان الزمخشرى والقاضى اتفقا على احتمال الجنس والعهد معا في قوله تعـ ان مع العسر يسرا والم يرجحا العهد وهذا الذى قلنا اى عدم الترجيح من جهة اللفظ والاستعمال جار في الجمع ايضا اذا دار بين العهد والاستغراق نعم قد يدعى في الجمع المعرف ان العموم غالب والعهد مغلوب بحيث صار العموم متبادرا منه كانه المعنى المتحد الواحد وعليه فيحمل على الاستغراق لا العهد هذا الكلام متعلق بما في التمهيد وبنى على افادة المعرف بنفسه العموم لا بتوسط المقام الخطابى ولما عبارة المص فهو قال ان افادة العموم انما هو عند تساوى احتمال العهد والجنس والا فالعهد الظاهر ويظ منه ان مع رجحان العهد وتساويه مع الجنس يقدم العهد لانه اذا كان العهد مقدما مع التساوى فمع رجحانه يكون اولى بالتقدم وان كان ظاهر عبارته معهما خلافه لان عدم تساوى احتمال





احتمال العهد والجنس يصدق مع رجحان العهد ورجحان الجنس ومعنى لو رجحان العهد مع التساوى وعدمه مع الرجحان فيصير حاصل كلامه ان مع رجحان الجنس على العهد يحمل المعرف على العموم ولم يذكر حال النسبة للعهد والاستغراق والجنس والاستغراق ولم يذكر علة لاجل رجحان الاستغراق مع رجحان الجنس على العهد فنقول مع رجحان الجنس على العهد اما ان يكون راجحا على الاستغراق ايضا او مساويا له او مرجوحا فعلى الاول لا معنى لترجيح العموم وكذا على الثانى واما الثالث فرجحان الاستغراق فيه وظ منه ان مع مرجوحية العهد بالنسبة الى الاستغراق او تساويهما ولا ادرى ان مع ملاحظة رجحان العموم على العهد والجنس يحمل على العموم ومع مرجوحيته يحمل على العهد ان ترجح على الجنس او ساواه ويحمل على الجنس ان ترجح هو ولعل غرضه ليس بيان حال العموم من حيث هو معنى حقيقى للمعرف بل بيان حاله من حيث هو مراد في الاحكام الشرعية فيكون الحاصل ان المعرف معناه الحقيقى احد الامرين من العهد او الجنس ثم اذا وقع في كلام الشارع يحمل على العهد مع رجحانه على المعنى الحقيقى الآخر وكذا مع التساوى ولان حمله على الاستغراق يوجب شغل الذمة بالزايد والاصل عدمه والحمل على الجنس لا معنى له لان المراد منه اما الماهية من حيث هى وارادتها ممتنعة لان الاحكام الشرعية انما تجرى على الكليات باعتبار وجودها واما الماهية من حيث وجودها في ضمن فرد ما وهذا لا معنى له كما نقلناه عن المعالم ويحمل على الاستغراق مع مرجوحية العهد لان الجنس وان كان راجحا بالنسبة الى العهد من جهة ارادته من اللفظ ولكن القرينة الحالية وهو ما ذكرناه ونقلناه من المعالم عين لارادة العموم ويرد عليه ما اشرنا اليه من احتمال ارادة

متعلقات ترك الاستفصال

ترك الاستفصال وطرد السؤال هل يعم
ولا يدل النص عليه وهى قضايا الاحوال

الجنس من حيث الوجود سواء كان فى ضمن فرد ما او ازيد الا مع اقتضاء
المقام خلاف الاحتمال **قوله** قيل ترك الاستفصال الى ملخص القول مع ضم
فوايد ذكر ما مع ما قال له الملتزم شيخنا الشهيد قدس سره فى القواعد و شيخنا
الشهيد الثانى فى التمهيد وضم ما يخطر بالبال هو ان السايل اما ان يسئل عن واقعة
وقعت فى الوجود وهى محتملة لان يقع على وجوه مختلفة يختلف الحكم
باختلافها او يسئل عنها على تقدير وقوعها وهى بعد لم تقع ولها وجوه
كك ثم تلك الوجوه اما ان يكون بعضها ارجح من الاخرى او يكون الكل متساويا
وعلى الاول وهو السؤال عما وقع اما ان نعلم ان المسئول عنه عالم
بما وقع على النحو الذى وقع او نعلم عدم اطلاعه ع او لا نعلم حاله
ع فعلى الاول لا يحتمل الجواب العموم بل يحتمل على ما وقع سواء كان
ما وقع عليه الواقعة من الوجوه الراجحة او المرجوحة والمص اشار اليه
بقوله الاول الاحتمال وعلى الثانى فان كان احد الوجوه ارجح من حيث
الوقوع فيحمل اليه والا فيحمل على العموم ولكن من اين لنا العلم بعدم الاطلاع
اللهم الا من قبله ع وعلى الثالث فيحمل ايض على العموم لاصالة عدم العلم
عند من يرى مثل هذه الاصالة اصيلة يترتب عليها حكم شرعى والظ ان الحكم
حكم فى هذا القسم بالاجمال كما نرى ولعل الله سبحانه بكرمه يوفقنا فى بحث
الاستصحاب ان شاء الله لتحقيق مثال هذا الاصل ثم فيما نحن فيه نقول
نقطع بعدم الاطلاع على الواقعة اذ علمه حادثة ولا شك ان عدم الاطلاع
نقطع به وباستمراره الى حدوث علة وجوده ونشك فى حدوث العلم
فلا تنقض اليقين بالشك ولكن بقى شئ وهو انه قد صدق قولنا لا شئ
من العلم بحاصل له ع قطعا ثم صدق نقيضه وهو قولنا بعض العلم الذى حصل له ع



له ثم قطعا فقد نقضنا يقيننا بيقين وهذا الفرد الخاص من العلم وان كان
عدمه يقينيا لنا ولم ينقضه بخصوصه قولنا بعض العلم حصل له ع ولكن دخوله
تحت عنوان هذه القضية محتمل فحصل لنا شك فى عدمه بتوسط يقين
وعدم اعتبار هذا الشك ومثله للنهى عن نقض اليقين بالشك لا ظهور له
لو لم يكن خلاف الظ فيكون النهى المذكور بالنسبة اليه مجازا فيكون فكيف
يجوز لاحد ان يحكم بمقتضاه والملزم قد احسن ولجاد فتدبر واما الثانى
وهو السؤال عما لم يقع بعد فعلى تقدير رجحان بعض الوجوه فى عمرهم ع
يحمل عليه اذ الظ ان المجيب ع اجابه بحكم الغالب الراجح والا فالظ من حال
عالم بان شيئا يقع على وجوه مختلفة يمكن الحكم باختلافها ومع ذلك
يجيب بحكم واحد من غير استفصال ان حكم جميع الوجوه عنده واحد اللهم
الا ان يقتضى المقام الابهام والاجمال اذ ح يمكن ان يكون الجواب حكما
لبعض الوجوه وانما اخر البيان لمصلحة واما فالحكم ينصرف الى البعض المعين
فى الواقع لاختصاصه به فلا يلزم الترجيح بلا مرجح نعم ليس لنا الحكم بهذا
الانصراف لعدم علمنا لا يقال ان الظ العموم فارادة الخصوص وعدم البيان
ينافى ما تقرر من ان الحكيم لا يطلق ما يريد خلاف ظاهره من غير قرينة
وبيان لانا نقول ان اردت لزوم البيان عليه قبل وقت العمل فنحن نقول
به اذ لعله بينه وان لم يصل الينا وان اردت لزومه عليه حين الخطاب
فهو ممنوع اذا تقرر هذا فيكفينا الحكم بهذا الظ عدم علمنا باقتضاء المقام
الابهام ولا يجب ان نعلم عدم الاقتضاء اذ نحن مكلفون بما هو الظ
عندنا فنحكم بالعموم فظهر ان افادة ترك الاستفصال فى هذه الصورة
ينبغى ان يقيد بعدم ظهور اقتضاء المقام الاجمال **قوله** فالظ

العموم الى هذا الكلام ولا ربط له بدليل لان هذا الدليل لا يقتضى كون العموم
ظاهرا اذ مقتضاه هو انا لما كنا مكلفين بالعمل فلا يجوز لنا الغاء دليل
الحكم ولا علم لنا بترجيح البعض واختصاصه فى الواقع بالحكم فلو صرفناه
الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب علينا ان نحمله على العموم اذ
لقايل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فانحمل عليه والا لانم ولا فلم لا نتوقف
فى الفتوى ونحتاط فى العمل فان كان المراد بالالغاء ما يشمل التوقف
فعدم جوازه ثم والا فمختاره وهو شوق تابع لما ذكره **قوله** فيجمل محل
الفعل الخ ذكره ره فى الذريعة حال فعله ثم فى عدم افادته العموم فانا
بهذا القول الى ان القسم الثانى مثل قال ره وفعله ثم لا يخ من وجهان
اما ان يكون الوجه الذى وقع عليه غير معلوم نحو ان ياخذ عنه ثم بيد
رجل ملكا من غير ان يعلم جهة اخذه بعينها فيكون ذلك مجملا او ان معلوم
الوجه مثل ان يقضى بالشاهد واليمين وهذا حكم فى عين لا يجب تعديتها
ولا تخطيها ولولا ان الدليل قد دل على تساوى كل المدعين والمدعى
عليهم فى هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غير موضعه وكذلك لا يجوز
ان يحتج فيمن افطر فى شهر رمضان باى وجه كان فطره فعليه الكفارة
بما روى ان رجلا افطر فى شهر رمضان فامره ثم بالكفارة لان ذلك
قضية فى عين لا يجب عمومها انتهى واما الماهى التى يعبر عنها
الفقهاء بقولهم هذه قضية فى واقعة قال الشهيد قدس سره فى القواعد
والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول لما كان
لفظ وحكم من النبى ثم بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة
فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فان

وهل النبى ثم هل العلة العرش ... وللاول
للعمل نعل العصم ... سطلطا حاظ
للعصم

فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها او الحكم
يختلف لبينه النبى ثم واما قضايا الاعيان فهى الوقايع التى حكاها
الصحابى ليس فيها سوى مجرد فعله ثم او فعل الذى يترتب عليه الحكم ويحتمل
ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له فى جميعها فيكفى حمله
على صورة منها ثم ذكره ره لترك الاستفصال امثلة منها جوابه ثم نعم
للمراة التى سالت عن الحج عن امها بعد موتها ولم يستفصل هل اوصت ام لا
وذكر لقضايا الاعيان ايضا امثلة منها حديث ابى بكرة لما ركع ومشى
الى الصف حتى دخل فيه فقال النبى ثم زادك الله حرصا فلا تعد فيحتمل
كون المشى غير كثير عادة كما يحتمل الكثرة فيحمل على ما لم يكثر فلا يبقى فى
الحديث حجة على جواز المشى فى الصلوة مطلقا وانما اطنبنا بالنقل لما فيه
من الفوايد التى خلت عنها اكثر المختصرات الاصولية **قوله** الا ان
مثاله فى تنقيح المناط الخ قال ره فى البحث عن الادلة العقلية الثانى ما
يقترن بحكم على وجه يفهم منه انه علة لذلك الحكم فيلزم جريان هذا
الحكم فى غير هذا المورد مما اقترنت به ويسمى بدلالة التنبيه والايماء
نحو قوله ثم اعتق رقبة حين قال له الاعرابى واقعت اهلى فى شهر رمضان
فانه يفهم منه ان علة وجوب العتق هى المواقعة فيجب فى كل موضع تحققت
وهى حجة اذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص المواقعة فان مدار الاستدلال
فى الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق فى المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط
الى النطق كما اذا قيل ثم صليت مع النجاسة فيقول ثم اعد صلوتك
فانه يعلم منه ان علة الاعادة هى النجاسة فى البدن او الثوب ولا مدخلية
لخصوص المصلى او الصلوة **قوله** تخصيص حكم العام ببيان انما قيد اقول

بالمبين لان التخصيص بالمجمل كقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله
او اقتلوا المشركين الا بعضهم يخرجه عن الحجية اتفاقا وان كان بعض المخصص
ادعى الحجية اذا كان المخصص مستقلا او كالعقل نحو قوله الرجال في الدار
اذ العقل يحكم بعدم الشمول لكل رجل فالعام دليل ظني اما كونه دليلا
فلان جهالة المستقل لا تتعدى الى العام بل هو يدل على مدلوله واما
كونه ظنيا فلتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا كذا نقل عن
بعض شراح المنهاج **قوله** ان القايل الرجال في الدار ان اراد الاستغراق
الحقيقي فلا شك في كذبه وان اراد العرفي فلا يدل العقل على التخصيص اذ
لا بد عند ارادة افادة مثل هذا الكلام المخاطب ان يكون عالما بالعرف
والعادة فيحكم بمقتضاهما فقوله لان كل فرد يحتمل كونه خارجا ان قوله
ان اردت الافراد التي يشملها اللفظ عرفا فلا نسلم احتمال الخروج وان اردت
غيرها فليست مرادة **قوله** وسواء قلنا بان ذلك العام حقيقة الخ
اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فذهب بعضهم
الى انه حقيقة مط بمعنى انه مستعمل في الباقي وهو معنى حقيقي له سواء خص
بمتصل او منفصل ويظهر من بعضهم انه حقيقة مط بمعنى انه مستعمل في معناه
الحقيقي وهو العموم وسيشير المص في المبحث الاول من المقصد الثاني الى انه
هو الحق وذهب بعضهم الى انه مجاز مط وذهب ابو الحسين الى انه ليس بحقيقة
ولا مجاز بل مجموع العام والمخصص حقيقة في الباقي ولا شيء منهما بحقيقة
ولا مجاز ان خص بغير مستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ومجاز
ان خص بمستقل عقل او نقل وههنا مذاهب اخر لا غرض لنا في نقلها و
احتج من قال بانه حقيقة في الباقي مط بان اللفظ كان متناولا للباقي

والعام المخصص حقيقة فيما بقي او مجاز
في المسألة الآراء
ولا يدري بحصر



للباقي وهو بحاله لم يتغير وانما الحادث عدم تناول المخرج والجواب عنه
هو ان تناوله للباقي لا يستلزم كونه حقيقة فيه الا اذا كان تناوله له
من جهة وضعه له وليس كذلك واما تناوله له في ضمن الكل فعدم استلزامه
للحقيقة قد عدم بتوسط عدم ارادة الكل من اللفظ واما تناوله له في ضمن
الكل من اللفظ واما تناوله للباقي باعتبار استعمال اللفظ فيه وارادته بنفسه
منه فهو مستلزم للتجوز واستدل لما اختاره المص بان العام لا يفيد
البعض وانه لما افاد المخصص شيئا وكونه غير مستعمل في شيء اشد خلاف
الاصل والظ مع انه يقتضي كون الجمع المركب اسما للباقي كما يقوله بعض النحاة
في الاستثناء في مثل قولنا له علي عشرة الا ثلثة فان السبعة اسمان مركب
هو هذا او مفرد ورد بانه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من
ثلثة اشياء الفاظ ولا يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف كل ذلك علم
بالاستقراء وبغير ذلك واما الفرق بين المستقل وغيره على هذا المذهب
فقال بعض الاعاظم قدس سره ان الفرق بين المستقل وغيره في هذا المعنى وان
كان مما يتبادر اليه الوهم الا انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق في
ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه
دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل
خارج تحكم والحاصل ان النزاع في هذا المعنى لا يدور على الخلاف في صنع
الواضع انه ماذا اذ فعل الواضع معلوم بالفرض وانما الكلام في تصرف
المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم بهذا التصرف الى الخارج
او تصرف في الحكم واحال الامر عليه والاغراء بالجمل لو لزم في مثله فمشترك
دعوى قبحه مسلم لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين فالصواب عدم الفرق

بين الامرين فمن قال لما كان الحكم على الباقى بعد التخصيص كان ارادة الزايد
لغوا مستدركا لا يتعلق به غرض فى الحكم والاسناد فلا وجه لان يراد قلنا
مثله جار فى غير المستقل حرفا بحرف فانا نقول لما كان ارادة الزايد عند التخصيص
بغير المستقل لا يتعلق بها غرض ولا يجدى بطائل كانت مستدركة والحل ان
الفايدة لا تنحصر فى الحكم والاسناد الى ما هو الغرض الاصلى بل يتعلق بالزيادات
عليه اغراض فى الكلام وبتصور الكلام على حسبها بصور مختلفة هى محط
البلاغة ومناطها وبه تعلق حسن افانين الكلام وارتباطها على ما تقرر فى
فن البيان فى الفرق بين المعنى الاول والثانى واستدل من قال بانه مجاز مطلقا
بانه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف
بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له
بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين وهو
المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الغرض وقع فى مثله اذ الكلام فى الفاظ
العموم التى ثبت اختصاصها به فى اصل الوضع وهذا يتم بعد ابطال قول ابى الحسين
لانه لا يقول بكونه حقيقة ولا مجازا فلا يلزم الاشتراك وليس المجموع من العام
والمخصص من صيغ العموم حتى يلزم من كونه حقيقة فى الباقى الاشتراك الذى
فرض انتفاؤه وكذا يتم بعد ابطال القول المختار للمص لانه يقول بارادة العموم
من لفظ العام وان ارادة الباقى طرا بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد الى الباقى
وقع بعد اخراج البعض عن العام ومن اين تيسر لهذا القايل ابطاله واستدل
ابو الحسين على انه حقيقة ان خص بغير المستقل بان القايل اذا قال اكرم بنى
تميم الطوال او ان كانوا طوالا والا من دخل الدار عنى البعض بمجموع الامرين
فيكون مجموعهما حقيقة فيه ولم يعن بالعام وحده الاستغراق والا كان استعماله



استعماله فى البعض نقضا ولا البعض والا لم يبق شىء يراد بالمخصص فلم يكن العام
وحده حقيقة ولا مجازا وعلى انه ليس حقيقة ان خص بمستقل من نقل او عقل
بان اللفظ وضع لغة فى الاستغراق فاستعماله فى البعض استعمال فى جزء
المسمى بقرينة مخصصة وهو عين المجاز ويرد على الاول ان النقض انما يلزم
على تقدير الحكم على العام وهو غير مسلم بل اريد منه العموم وبعد الاخراج
اسند اليه الحكم وبه ظهر الجواب عن الثانى وقد عرفت ان الفرق بين
المستقل وغيره لا وجه له وقول المص فى اغلب صور التخصيص بالمتصل ايضا
مشعر بالفرق باختصاص بالاغلب ولم يظهر لى الداعى له على هذا مع انه
سيصرح بعدم الفرق وعدم الاختصاص فيما بعد **قوله** والبصرى
ان انباء لفظ العموم امثاله قوله عز وجل اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن
الحربى بمعنى انتقال الذهن قبل التخصيص الى الذمى المخرج لانهما منهما
او لبيان مشهور ان للمشركين والذهن ينتقل من لفظ المشركين العام اليهما
بالتفصيل احيانا بخلاف السارق فان الذهن لا ينتقل منه الى خصوصية
الحرز وكون المال ربع دينار فاذا بطل العمل به فى صورة انتفائهما لم يعمل
بهما فى صورة وجودهما **قوله** وعبد الجبار الخ قال عبد الجبار ان كان
قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا ومثاله قوله تع اقتلوا
المشركين فانه بين فى مراده قبل اخراج الذمى بخلاف اقيموا الصلوة
فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحايض ولذلك بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم
بفعله فقال صلوا كما رايتمونى اصلى **قوله** الاول تبادر كل الباقى
**اقول** العام اما ان يذكر مع المخصص المتصل ابتداء كقوله كل ماء لا ينجس
بالملاقاة الا القليل واما ان يذكر اولا مطلقا ثم يذكر مع المخصص كما

اذا قال قبل هذا القول كل ماء لا ينجس وعلى التقدير بين يدل على حكم الباقي
ظاهرا اذ التخصيص ناص على العموم لان ما ليس بعام لا يخصص والتخصيص لا يدل
على ازيد من نفي الحكم عن المخصص فبقي الباقي على ما هو عليه على القول المختار
واما على القول بان العام حقيقة في الباقي فلتبادره وضعفه تم لمنع التبادر من
نفس اللفظ واما على القول بالتجوز فلتبادره مع القرينة وهذا ايضا ضعيف لان
القدر المسلم تبادر الاسناد الى الباقي واما تبادر نفس الباقي من نفس اللفظ
مع القرينة فلا والفرق بين الصورتين تاكيد للصورة الثانية لانه في قوة
قولنا كل ماء لا ينجس بالملاقاة الا القليل واما المنفصل فله صور الاولى ان
يذكر حكم العام ثم بعد زمان يحكم على بعض الافراد بخلاف حكمه ثم قد ينقض
عليه وقد يحكم على بعض آخر بعد زمان على الخلاف ايضا وهكذا فربما يخصص
العام الى الواحد مثلا والثاني ان يسأل عن حكم فرد خاص بعد
حكمه بالعموم في الطلب وبعد زمان فيجيب بخلاف حكم العام الثالث
ان يسأل عن فعل فرد بعد النهي عن العام او ترك بعد الامر به فيقول لا باس عندي
ففي الصورتين الاوليين تعلق الحكم بالباقي ظ ايضا لما تقدم والاولى
على مذاق اكثر الاصوليين التمسك بوجه آخر على القول بالتجوز وان كان
هو ايضا ضعيفا على مذاق الآخرين وسيشير المصنف الى ذلك الوجه عند جوابه
عن حجة الخصم وهو انا نعلم ان مراده من العام حين حكم الاول كان خلاف
ظاهره فشمول العام للباقي كان اولا اي حين استماع اللفظ الموضوع
للعموم ظاهرا عندنا لاندراجه تحت المعنى الحقيقي الظاهر واما الان فنحكم
عليه بتوسط انه اقرب المجازات وقصد اولى لا بتوسط التبادر من نفس
اللفظ الباقي لاسيما في المخصص المنفصل لان المفروض عدم تكلمه باللفظ

باللفظ الاخير مقيد بمخصص بل ترجع القهقرى حين سمعنا المخصص الى العام
المذكور اولا ونعلم ان ظاهره غير مراد فنحكم بالباقي لظهور التجوز فيه
بالنسبة الى ما يليه وانت تعلم ان الحكم والفتوى بمجرد مثل هذا الظن الحاصل
من اولوية معنى لكثرة مباينة مشكل وقد اشرت في فواتح هذه الحاشية حين
التكلم على مثل قولهم ان المجاز خير من الاشتراك مما استحسنوه بادلتهم
وهو لهم الى ضعف التمسك فراجع لعله ينفعك في المقام ثم نقول اذا
سمعنا مرة ثانية ثم كرة اخرى انه ع خصص هذا العام بمخصص ثم بمخصص فقد
يضعف عندنا ظهور التجوز ويشتد الضعف الى ان يخصص الى الواحد
فالحكم بالتبادر يصير اخفى وبالجملة لا ادري ظهورا باعتبار التبادر نعم
في الباقي ظاهر باعتبار القرب كما قلناه واما الصورة الاخيرة فكما يحتمل ان يكون
الفرد الخاص المسئول عنه غير مراد من العام او من الحكم يحتمل ان يكون الامر والنهي
مستعملين في غير ما وضعا له ونرى الفقهاء يرجحون الاحتمال الثاني على الاول
مثلا اذا قال ع اعط كل فقير درهما ثم ان السائل سأل وقال الي ان اعطي
فلانا فيقول لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان غير مراد من اللفظ يكون
الامر للوجوب ويحتمل ان يكون الامر للندب ولهذا نفى الباس وقس عليه النهي
ولعلهم رضوان الله عليهم حكموا بالتخصيص في كل موضع حكم النبي ص
والامام ع فيه بامر او نهي ثم نهى عن بعض الافراد المندرج تحت المامور به
او امر ببعض افراد المنهي عنه كقوله ع اقتلوا المشركين ثم نهيه عن قتل الذمي اما
ما سكت عنه الى وقت سؤال السائل كما تقدم فالظ التجوز في الامر والنهي
ويمكن ان يكون الحكم بالتجوز في كلام الائمة ع ممن يرى ان الامر والنهي
ليسا في كلامهم للوجوب والحرمة بل لمعنى اعم منهما والعموم معنى حقيقي

للالفاظ الدالة عليه فحمل الامر على الاستحباب والنهي على الكراهة عند قرينة
وان كانت محتملة لافادة التخصيص كما انها محتملة لخصوص الاستحباب او
الكراهة مع القول بالتعميم لا يوجب خلاف الظاهر اصلا بخلاف تخصيص العام
فلا بد من التامل حتى يتضح الفرق حق الاتضاح **قوله** عدّ عاصيا اما في
التخصيص بالمتصل فظاهر واما في المنفصل فنحن نقول به ولكن لا لاجل التبادر
بل لان العموم لما كان ظاهرا اولا كان كل فرد منه مرادا على الظاهر وبعد التخصيص
ظهر ان المولى نوى الاخراج واسند الى الباقي ولكن لم يظهر ما نواه قبل ذكر
المخصص لمصلحة ثم اظهره فيكون الباقي على ما كان عليه غاية الامر ان يشك في
الاسناد الى كل الباقي لاحتمال ان يكون نوى الاسناد الى غيره ولم يظهره وسيظهر
المراد عند الحاجة ولكن لا اعتبار لمثل هذا الاحتمال عند الظهور فلما
عمل العبد بالشك ونقض الظاهر عدّ عاصيا اذ لا يسمع منه الاعتذار
بالشك كما هو الظاهر فظهر انا وان لم نقل بالتبادر نقول بمقتضاه وهو لزوم
العمل بما دل عليه الحكم المتعلق بالعام وان خص بمنفصل بل بمنفصلات ومرات
متعددة **قوله** استدلال العلماء الخ فيه انه يمكن ان يكون استدلال
العلماء لاجل ما قلناه لا للتبادر **قوله** وما لا يكون ظاهرا الخ **اقول**
ان اراد ان بالتخصيص خرج العام عن ان يكون ظاهرا في العموم فهو تم وان اراد
ان الحكم المتعلق بكل فرد من العام على الظاهر قبل التخصيص خرج عن كونه ظاهرا
في هذا التعلق فهو ممنوع ولكنه ظهر بالمخصص تعلقه بالباقي المراد من لفظ العام
لعمومه فيستصحب قال العضدي ولنا انه يعني من ادلة الحجية انه كان
متناولا للباقي فالاصل بقاؤه على ما كان عليه انتهى فان قلت
ان شمول حكم العام للباقي قبل التخصيص كان بتوسط دلالته على معناه



معناه اللفظ انما كان بمثله او القاطع لا بالشك قلت العام ليس شموله لكل فرد
فرد منه بتوسط ضم الفرد الآخر معه وان كان حين الانضمام ايضا شمولا للحكم
وعند التخصيص اخرج المخصص وبطل شمول العام له وظهر خلافه ولا يشكل شموله
لما بقي ولا ريب ان هناك حكما كليا على العام فيتعلق بما بقي منه وهو يؤيد هذا فتعلق
انه لو كان هناك فرد آخر يخرج لضمه المتكلم الى هذا المخرج ولا يكتفي بتخصيصه بالاخراج
والسكوت عليه يشهد بان غرضه تعلق باخراج هذا البعض لا غير واحتمال ان يكون للمتكلم
غرض آخر في تخصيص هذا المخرج بالذكر وان كان بعض آخر ايضا مخرجا ولم يذكره وان كان
كاتما للكتم مرجوح بالنسبة الى ما هو الظاهر ولهذا يتبادر الى الذهن ثبات الحكم العام عند
سماع اللفظ وسكوت المتكلم وان سمعنا مرارا كثيرة انه ما من عام الا وقد خص فتامل
**قوله** والحق ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب الخ هاهنا مقامان
الاول ان هذه الكلمات التي يخاطب بها الموجود الحاضر هل هي موضوعة لان يخاطب
به لا غيرها ووضعت لما يعم خطابه وخطاب المعدوم سواء كان معدوما مطلقا
او معدوما عن مجلس التخاطب وسبب الاختصاص هل هو امتناع خطاب من ليس
حاضرا لكون الخطاب نسبة تقتضي تحقق المنتسبين او لقبحه من الحكيم ام لا بل لاجل
عدم تعلق ارادة الواضع بوضعها للاعم العام واما الوضع للمعدوم من حيث
الانفراد فلم يذهب اليه وهم الثاني هو ان هذه الكلمات هل تستعمل في الاعم
العام ام لا فنقول اما المقام الاول فلا يهمنا البحث عنه بعد فرض عدم الامتناع
مطلقا لا بالنسبة الى الحكم ولا بالنسبة الى غيره لان بعد ثبوت الاستعمال او نفيه
يحصل غرض الاصولي اذ يكفي عدم الاستعمال ليتفرع عليه عدم مشاركة المعدوم
للموجود ويطلب دليلا آخر لثبوت التكليف على المعدوم واما الثاني فنقول
بعد ثبوت الاستعمال لا نزاع في كون من كان معدوما حين الخطاب مشاركا

فى الحكم مع الحاضرين فاذا ثبت جواز الاستعمال يكفى لقرينة التجوز على تقدير تسليمه
المشاركة وكون الرسول صلى الله عليه وآله مبعوثا الى الكافة مامورا بتبليغ الاحكام الى الموجود
والمعدوم وعدم ختم ما يدل على المشاركة الى الخطابات الشفاهية فى جل الكتاب
والسنة وعلى تقدير الوضع يكون التدليس اتم اللهم الا ان يجعل البحث فى المقام
الرسالة المعقودة بحيث ورق الشجر والقبس وهنا بعض القول
الاول وسيلة الى جواز الاستعمال وعدمه بقى شئ وهو فى بيان وضع هذه
المسئلة على تقدير تحقق الاجماع وسيشير الشارح الى عدمها اذا عرفت هذا فاعلم
ان التتبع والوجدان شاهدان على ان من يريد ان يلقى حكما عاما للحاضر والغائب
والموجود والمعدوم يجعل الموجود الحاضر مخاطبا ومضمنا الا ان يخاطب من تنظم
من يصح ان يتصف حين الوجود بالعنوان الذى خوطب به وان لم يكن حين
النداء موجودا مثلا فنقول اذا اردنا ان نخاطب امة النبى صلى الله عليه وآله بان نادنا
مباح لمن قد اكل ودارنا مناخ لمن قد نزل فنقول للحاضرين يا ايها المسلمون
نادنا كذا ودارنا كذا فنجعل عنوان المسلم الكل ملاحظا جميع افراده ممن يمكن
ان يتصف به او يكون متصفا به فى احد الازمنة الثلثة على اختلاف راى المطلق
والقائل فنادى الحاضر فى الخارج والحاضر فى الذهن الملحوظ بتوسط العنوان
ويصح الاول نداء الثانى بل قد ينادى جمع من لاحظناه فى ضمن العنوان وان
لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما يفعله المصنفون ويشير اليه المصنف قال
بعض الفضلاء على ما نقل عنه انه يجوز ان يقول زيد تفعلون كذا بابا الحطاب
لا يشتبه على احد قال التفتازانى فى شرح الشرح واعلم ان القول بعموم النص لمن
بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر
فى بعض كتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وهو قريب
وما ذكره المحقق يعنى العضدى من ان انكاره يعنى انكار عدم توجه الخطاب الى



الى المعدومين مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما
اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس
عليهم على طريق التغليب فلا وشله فصيح شايع فى الكلام بعرفه علماء البيان
انتهى وقد قيل فى توجيه الكلام العضدى ان جواز اطلاق يا ايها الناس
للمعدومين فقط او مع الموجودين مكابرة اذا كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا
اقول قد عرفت ان بعد تسليم جواز الاستعمال لا ثمرة لها للاصولى فى اثبات الحقيقة
فتدبر ثم اعلم ان صاحب المعالم ره قال فيه الخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس و
يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغة من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل
آخر وهو قول اصحابنا ويظهر من هذا العنوان ان كون الوضع لخطاب الحاضر مسلم
وانما الكلام فى استعمال هذه الكلمات فيمن تاخر وان عدم الاستعمال اجماعى لنا
وقال المولى الفاضل المدقق لا يخفى ان خطابهم المشتملين على الموجود والمعدوم
والحاضر والغايب غير بعيد نعم خطاب المعدوم المفرد بدون توجه الى الموجود
بعيد ثم قال ولعل ما ذكره المشهور من بعض الاصحاب او من صنف فى الاصول
شيئا ولا يتحقق بذلك اجماع يصلح للحجة انظر الى منع هذا الفاضل دلالة دعوى
الاجماع لا سيما فى المسايل الاصولية وسيشير المصنف الى المنع ايضا فى هذه الرسالة
ونعم ما فعل هذا مع انا نقول ان تلك الخطابات مختصة بالمكلفين الحاضرين ولكن
قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا
الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء
التكليف ويدل عليه آخر كلام المصنف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود
الكتبى الى الوجود اللفظى ومنه الى المعنى فمن حيث انه صورة ذى متكلم ومن حيث
من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب **قوله** وكيف يخفى الا يمكن ان يقول

الخصم ان هذا مجرد استبعاد و مثل هذا واقع عندكم لان نص الغدير كان اظهر
من هذا المستند مع انه قد خفى حتى اقسم الرازى بالايمان المغلظة انهما افاد
له هذا النص ظنا فضلا عن اليقين الذى يفيده خبر المتواتر فان قلت ان دواعى
اخفاء النص كثيرة وليس لاخفاء مستند الشرك داعى اقول لعل المستند كان ظهوره
من فروع ظهور الامامة فخفى بخفائها او هذا وان كان بعيدا لكنه مما يمكن ان يتوقف
مقام الاعتراض لتاتى ورود الروايات الا لعل هذا النزول كان من جملة بطون
القرآن و كان ومنا فى ظاهره و هكذا نقول فى الثالث **قوله** منها قوله تعالى لينذركم به
لعل الخصم يقول ان المراد بمن بلغ من كان موجودا فى زمن الوحى مستجمعا الشرائط
التكليف سلمنا عمومه بحيث يشمل المعدوم ولكن لا ندعى عموم جواز الحكم على الغائب
مطلقا ولو كان بلفظ الغائب كمن بلغ و نظائره بل نقول لو كان مثل كلمة الخطاب
فى قوله تعالى لينذركم شاملا للموجود والمعدوم لكان قوله تعالى ومن بلغ تاكيدا و التأسيس
خير منه و مثله نقول فى قوله لبلغ الشاهد الغائب و قوله اوصى و اما قوله
عم يجرى فظ الجرى يشهد بمشاركة الغائب مع الحاضر فى الحكم لان الغائب مخاطب
كالحاضر **قوله** واستعماله للتعظيم انما يتصور هذا على وجهين الاول ان يكون لام
المفرد للاستغراق و هو الذى كان منافيه فى مثل ذات الانسان اى كل فرد منه
و قد راى ذلك الاثر و يجوز هذا الاستعمال قصد التعظيم فكانه لما راى جميع ما
يترتب على هذه الحقيقة فى ضمن افرادها الغير المحصورة من الاثار مترتبا على فرد
ادعى انه جميع افراد هذه الحقيقة والثانى ان تكون للاشارة الى الحقيقة تعريفا
الى انحصارها فى الفرد الخاص الذى يخبر عن حاله لكون الاثار ظاهرة منه و الصفات
متحققة فيه دون غيره و هذا ليس مما نحن فيه **قوله** وهو الجزئية الا لا يخفى ان نسبة الواحد
الى كل واحد و هو العام الاصولى ليست نسبة الجزء الى الكل ولا الجزئى الى الكلى نعم



نسبة الواحد الى العشرة و هو المنزل منزلة العام نسبة الجزئية ولكن فى تحقق العلاقة
المصحح لاطلاق العشرة على الواحد نظر و تامل لان الذى وقفت عليه هو اطلاق اسم
الكل على جزء يكون انتفاء الاصل من وجوده كونه جزء الكل كالانامل والاصابع مع عروض
مثل اجتماعيته و حدائيته و اما الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض مع كون الجزء استقلاله
فى الوجود فى الاغلب و مقصود لذاته فالاظهر الا ان يكون الغرض لكان هذا الاطلاق
عقلا مع قطع النظر عن صحته لغة فيمكن القول به وليس بعدم الاطلاع على نوع علاقة
فى كلام الفصيح مانعا عقليا فان قلت اتفاق الفقهاء على ان من قال له على عشرة الا
الا تسعة يلزمه واحد يدل على ارادة الواحد من العشرة مجازا و ما ذلك الا لتحقق العلاقة
اذ من الممتنع اتفاقهم على صحة ما لا يجوز لغة قلت هذا الاتفاق لا يستلزم صحة هذا
الاطلاق لان منهم من يرى ان المراد بالعشرة معناها الحقيقى وان الاسناد وقع بعد
الاخراج و الاقرار انما يحكم به بعد الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا
بالباقى بعد الاخراج و هو الواحد لا انه اريد من العشرة الواحد **قوله** والجواب
اولا منع القبح الى **قوله** ان من يدعى قبح مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما ينفر
العقلاء فلو وجد لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان منشأ ذم
العقلاء يمكن ان يكون بعد مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم الا ترى انهم
يذمون مثل تكلماتهم مع صحة اللفظ لغة وان اراد ان العقلاء من اهل اللسان
يخطئون هذا القايل و يعيبونه فى قوله و هذا دليل على عدم صحته عندهم فى حجية المنع
اعنى منع الخطأ والعيب فى نفس القول لعدم صحته وان اراد ان مثل هذا الاستعمال
لا يقع فى كلام الله تعالى و رسوله و خلفائه عليهم السلام الا لنكتة تخرجه من القبح الى
الاستحسان فاذا نسب اليهم مثل هذا القول مع فرض عدم النكتة فى الواقع نحكم
بعدم صدوره عنهم و مع فرض عدم الاطلاع عليها لما لم يحصل لنا ظن

بعد ورود عن شانهم عليهم السلام لاشتماله على ما ينافي شانهم لا يجوز لنا الحكم بمقتضاه
فيصير هذه المسئلة من فروع عدم صدور القبيح عنهم ثم وليست من مسائل اللغة في شيء
وانما البحث بحسب اللغة في ذلك الاستدلال بموارد الاستعمال **قوله** مع انه لا يبلغ
لا يخفى ان اهل اللغة ان فرض تخطئتهم لهذا التفسير فليس لعدم نصب القرينة على
التجوز بل ينكرون ويستقبحون مثل هذا الاستعمال فلو فرضنا التفسير قرينة المراد
لكان الانكار والتقبيح بحالهما واما الاتفاق الذي نقله فقد عرفت انه لابد له على
هذا الاطلاق **قوله** ثم لا يخفى ما في مذهب من منع الى من منع لا يقول بان ما استدل
به هو من الاعتبارات الواهية اذ كل حزب بما لديهم فرحون فهو يرى دليله برهانا
كافيا فعلى هذا كيف يكون الخبر الواحد المشتمل على الغلط مما يمكن نسبته الى النبي او
الامام ثم فكيف يكون مستجمعا لشرائط جواز العمل مع ان من المانعين من يقول بان
العام المخصوص مستعمل في معناه لا في الباقي واحدا كان او كثيرا كما يقوله المصنف ثم فلو
يسوغ لنفي الثمرة وتضعيف دليل المانع على الاطلاق فتدبر **قوله** ثم لا يخفى عليك
الخ لا يخفى عليك ما في سياق ما ذكره المص من التشويش والاضطراب فانه بنى اول
الكلام على ان المراد بالعام الواحد ثم رجع عنه وبناه على ان العام مستعمل في معناه
الحقيقي لا في الواحد حيث قال وثانيا ثم هذا القول منه يدل على ان الكلام من اوله
الى هنا مبني على استعمال العام في الواحد وارادته منه وتفصيل القول ان المتكلم في
المسئلة اما مبني بان العام المخصوص الى الواحد مستعمل فيه وهو المراد منه واما من يقول
بان الواحد وضع له لفظان مفردا كالرمانة الحلوة مثلا ومركب ككل رمانة الا الحامض
في قولنا اكلت كل رمانة الا الحامض اذا لم يكن في البستان غير رمانة واحدة من الحلو
واما من يقول بان العام المخصوص مستعمل في معناه الحقيقي وقد اخرج المخصص ما اخرج
الى الواحد واسند اليه بعد الاخراج فان كان الاول فالكلام معرفي قبح ارادة



ارادة الرمانة الواحدة من كل رمان ومطالبة بتصحيح العلاقة وان كان الثاني
فالكلام معرفي تصحيح هذا الوضع وان كان الثالث فالكلام معه ايضا في استهجان
ارادة جميع افراد العام ثم اخراج جميع الافراد ثانيا حتى يكون المحكوم عليه هو الواحد
من المجموع لانفراد العدول عن اللفظ الدال على الواحد مع اختصاره غالبا الى لفظ
آخر مع طوله وابهامه خلاف المقتضى قبيح مستهجن الا لنكتة كما في مثل قول من دجل الف
الا خمسين عاما فان مثل هذا التركيب يفيد ما لا يفيده قولنا تسعماة وخمسين لان
المخاطب في اول الامر يتوهم ان ظرف التبشير وظرف اللبث هو هذا العقد الخاص الذي
يضرب به المثل في الكثرة ثم اخراج الخمسين لا يصير سببا في بادي الامر لعدم الوقوع في
الذهن بخلاف تسعماة وخمسين فانه في اول الامر قبل تمام الكلام يتوهم ان الظرف هذا
العقد القليل بالنسبة الى الالف وهذا امر يحكم به الوجدان وكثيرا ما يعرض الخاطر
واما قولك له علي الف الا تسعماة وتسع وتسعين فمن غير نكتة يستقبح من قائله ويمكن في بعض
الاستعمالات ان يكون الغرض منه الاستهزاء كما اذا ادعى مدع كاذب غير منصف على احد
الفا مع كونه مشغول الذمة بالواحد فيقول المدعى عليه بعد منع الدعوى لك علي الف
الا تسعماة وتسعة وتسعين يريد به السخرية والاستهزاء وربما ينضم الى هذا القول قوله فخط
لا الفك كيسا ويمكن ان يكون له عليه الالف ولكنه ادعى ما استثناه فتكلم بالواقع و
واخرج الكلام مخرج الاستثناء اما خوفا من لزوم اثبات الاداء او اتفاقا وبالجملة النكتة
هي المخرجة للكلام من حضيض الاستهجان الى ذروة الاستحسان ثم اللياقة والنكتة
فالشاهد العدل هو الكلام البليغ الذي وقع فيه مثل هذا الاستعمال فان كان فهو المسقط
للدعوى والا فليس هناك الا التضييع وقت الفضل الحاكم **قوله** علاقة المجاز الخ
العلاقة المصورة في هذا المقام لا يخلو من احد الامور الاربعة علاقة الجزء والكل
وعلاقة الكلي والجزئي وهي التي تكون بين العام والخاص المنطقيين وعلاقة العموم

والخصوص وهي المقصود تعيين العام والخاص الاصوليين وعلاقة المشابهة فمن قال بالاول

والثاني فقد سهى وغفل اذ ليس الخاص الاصولي جزء ولا جزئيا للعام كما اشرنا اليه آنفا

لان علاقة الكل والجزء متصورة في الكلي المجموعي وجزئه وليس هو مرادا من العام الاصولي

ولا يحمل على فرد واحد من الانسان مثلا فانه كل انسان نعم يصدق عليه الانسان اي هذه

الماهية وهي كلي منطقي لا اصولي ومن قال بالثالث فلنا مطالبة بمثل هذا الاستعمال

في الكلام الفصيح حتى يظهر تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العلماء

على زيد في كلام بعض الافاضل ليس حجة ومن الطلقة عليه لادعاء انه اشتمل على كمال

لاتصافه بجميع مراتب علومهم مع انه غير محل الخلاف فلم يستعمل العام في الواحد بل جعل

الواحد عاما واطلق لفظه عليه ومن قال بالرابع فلا بد ان يقول بان غاية التخصيص

تكون الى الكثرة قريبة من مدلول العام مع انه قد قيل عليه ان مثل هذا الاستعمال ليس

تخصيصا عند الاصولي فتظهر بعد الاحاطة بهذه الاحوال استدلال المصنف **قوله** والمخصص انما

لم يخرج المخصص على هذا المذهب البعض من الحكم بل اخرجه عن العام ثم اسند اليه بعد

الاخراج الان يريد ان المخصص اخرج البعض عن الحكم الذي يظهر في بادي النظر قبل

ذكر المخصص واما الحكم الواقعي فلا تخصيص فيه فيكون مآله ما قلناه وكذا لو تجوز المصنف

واراد بالاخراج ان المخصص كشف عن عدم تعلق الحكم بالبعض لا انه كان داخلا تحت الحكم

فاخرجه المخصص وهذا هو المعنى الحقيقي للاخراج **قوله** ولكن لا مطلقا بل من انصف

بالطول او المراد الا يمكن ان يكون غرضه من هذا الترديد في المراد احد امرين احدهما

ان العام في التركيب التوصيفي مجموع اللفظ المركب وليس بجزئه استقلال في

الدلالة حتى يحكم عليه بالعموم او الخصوص ومدلول هذا التركيب هو كل طويل من بني

تميم فاستعمل اللفظ في معناه الحقيقي وبان منه بعض المفهوم وهو المدلول الالتزامي

التخصيص واخراج القصار في تميم لم يتوجه المتكلم الى هذا المفهوم وما يلزمه حال التكلم



التكلم فضلا عن ان يتوهم قصد الاخراج وتحققه ويتضح عدم الاستقلال في

الفائدة بينه للفرق الظاهر بين قولك حيوان ماشي است وقولك هو حيوان ناطق

ماشي است بكسر الحيوان فان الثاني لا يدل على المراد منه الامع ضم الناطق والثاني

ان يكون العام هو الموصوف واخرج المتكلم بعض الافراد منه بتوسط التوصيف

وحكم على الجنس الباقي ولا شك ان بعض بني تميم مثلا في يستلزم استعمال المضاف اليه

في المعنى العام اذ لا بعض الا للكل **قوله** الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم

لم يظهر لي وجه لهذا الترديد وارجاع الاستثناء الى الصفة وقوله او الحكم على كل واحد

بعد اخراج الجهال منهم وجه ظاهر **قوله** فاعلم ان الحكم في العام متعلق بكل واحد واحد

من افراد الكلي لا به نفسه ولهذا الاندعى قبح قوله رايت الشمس اي هذا الكلي وتقول

بقبح رايت كل شمس فاحكم المخصص هو قولنا اكلت كل رمان حلو مع انحصار الرمان

الحلو في الواحد لا قولنا اكلت كل الرمان الحلو اي هذه الطبيعة مع انحصارها في فرد

واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكره المصنف لا ينطبق على شيء من المذاهب المشهورة

في المراد بالعام المخصص كما اسلفنا لان القائل بان العام حقيقة في الباقي يقول

بتعلق الحكم بالفرد او الفردين وبالجملة بما بقي لا بالامر الكلي وكذا من يقول بانه

مجاز فيه او بان الباقي معين وكذا من يقول بانه لا حكم الا بعد الاخراج فان الحكم عنده

متعلق بما بقي كما صرح المصنف ايضا بقوله ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا

بواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك على انه لا معنى للاخراج لا بالمتصل ولا

بالمنفصل عن الكلي المنحصر فيما تعلق به الحكم لا افهم الفرق من قول القائل ان الحكم

في مثل كل ماء لا ينجس بالملاقاة الا القليل متعلق بالماء الكلي ولكنه منحصر في الكثير

فتامل **قوله** اختلفوا في جواز التمسك بالعام الا فمن ذهب الى الجواز قبل

الفحص عن المخصص العلامة في التهذيب كما يظهر من دليله وربما ظن ان انه

الكلام في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص او المعارض

قايل بالجواز قبل استقصاء البحث لا قبل البحث مطلقا والظاهر ما قلناه وقيل ان
هذا مذهب جماعة ويقال انه قول من القدماء وقد استضعف هذا القول جماعة
من الاصوليين والحق انه قوي متين وسننقل بعض ادلة مع ما استدل به العلامة
ره حتى يظهر ما نسباه اليه ولكن الاحوط العمل بالمشهور قوله والاولى الاستدلال علية
حكم ره بعدم التنقيح وما جاء بمنع لان قوله ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه
مجرد دعوى بلا دليل بل الدلايل الدالة على ان للعموم في لغة العرب صيغة مخصصة
تدل على حصول الظن بالمراد بمجرد سماع العام وعدم ضم المخصص كما هو شان الحقائق
في تبادر المعنى الحقيقي منها وما هذا الا لحصول الظن بانها المرادة منها فان تمسك بشيوع
التخصيص لعدم حصول هذا الظن فلا معنى للترقي في قوله بل الظن بالتخصيص حاصل اذ مثل
هذه العبارة يستعمل عند تمام الكلام الاول في افادة المدعى وقد جعل بعضهم هذا
دليلا منفردا لتحقيره هو ان شيوع المخصص صار سببا للتساوي احتمال الارادة العموم
وعدمها او لرجحان الثاني فلو دلالة العام على العموم والخصوص من حيث الحقيقة ظن وان
دلالة على الجمالة لا بعد الفحص عن المخصص وما لا دلالة له ظاهرا لا يستدل به بعد
الفحص وعدم الوجدان ان حصل الظن بعدم المخصص اقول انه جاز الاستدلال به وربما
حصل القطع وان وجد المخصص عمل بمقتضاه وللمتكلم حمل كلام المصنف على ما قرر هنا
بحمل ما قبل الترقي على التساوي وما بعده على الرجحان ورد هذا الدليل بوجوه منها
انه لو تم هذا لزم ان تكون نسبة صيغ العموم الى العموم والخصوص متساوية او يكون في الخصوص
راجحا فاي معنى لدعوى تبادر العموم من هذه الصيغ ولقايل ان يقول انا ندعي التبادر
عند الغفلة عن الشك وهو ما من عام الا وقد خص اذ يكفينا هذا القدر لاثبات تحقق
كاثبات حقايق المجازات الغالبة الكثيرة الدوران مثلا لو فرضنا ان الاسد لم يكن
احد استعمله الا في الرجل الشجاع مع القرينة فمع هذا انا سمعناه يتبادر الى ذهننا



اذا ما تأملنا مع الغفلة من القرينة الحيوان المفترس والقول بان مثل هذا لا اصل له اذا
الغرض منه المبالغة في شيوع التخصيص وكثرته بالمخصص المتصل والمنفصل وهذا امر لا ريب
يعتريه ولا شك يدانيه مع ملاحظة هذه الكثرة كيف يحصل الظن بان المراد هو العموم
والجواب ان هذه شبهة في مقابلة الوجدان واما ان رأينا التخصيص كثيرا ولكن يبقى
الى اذهاننا مع عدم ذكر المخصص العموم وما هذا الا لان ارادة الحقيقة ظاهرة عندنا لانها ارضا
التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي لا يحكم بعض الفضلاء لا بعد تامل بالغ ومنها ان المسلم
هو شيوع التخصيص واما مطلقا او بالمنفصل فلا بل هو قليل بالنسبة الى العام الذي هو
على الاشتباه والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل لان الذي يحتاج الى الفحص فهم لو ثبت
هذا القسم من الشيوع لا ثمرة فيما نحن فيه لو تأملنا اذا رأينا عمومات كثيرة من غير مخصص ثم رأينا
المخصص بجميعها بعد حتى غلب على الظن ان العام الباقي على العموم نادر فلا يحصل لنا الظن
بالعموم ح الا بعد التفحص وبعد حصول هذا التتبع لا ثمرة في هذه المسئلة للتتبع لان الظاهر
ان بهذا التتبع يحصل الفحص عن وجود المخصص فهم تنفع شهادتهم للغيران اكتفى بمثلها في هذه
المقامات قوله ولا اقل من الشك الى يريد ان الذي يجب ان يحصل على تقدير عدم
البحث هو الشك في صدق الاطاعة لو عملنا بالعموم لا اقل منه ولا يحصل مع رجحان
التخصيص فيجب البحث وانت قد عرفت حصول الظن قبل البحث وان لم يكن غالبا
اعلم ان القايلين بوجوب البحث والفحص عن المخصص لم يقتصروا عليه بل قالوا بوجوبها
في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض فاورد عليهم بان هذا الدليل لو تم فانما
يفيد وجوب البحث عن المخصص لا غير قوله وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن الى لم يدع
المستدل السلب الجزئي بل ادعى سلب الكلي وهو انه لا شيء من افراد العام يظن ارادة الا
من حيث التعيين وان كانت ارادة الواحد اجمالا قطعية لنا لو بلغوا الكلام وكذا
ارادة غير ظنية لندرة التخصيص الى الواحد وشيوع التخصيص وايضا قوله ولكننا في

ظن اصل المخصص لقلة المخرج بالنسبة الى الباقي يدل على انه قد يدعى الموجبة الجزئية
وهي النقيض في السلب الكلي الذي يدعيه الخصم والظ ان مراده انه منع السلب الكلي وحاصله
ان المستدل ادعى ان مع عدم البحث لا يحصل الظن بشيء من افراد العام انه المراد او داخل
فيه بطريق التعيين لان مع حصول الظن بالمخصص يمكن في كل فرد ان يكون هو المخرج من غير
ترجيح بعض على الآخر فيحصل الاجمال فلا يجوز الاستدلال فاجاب المعترض بانا لا نسلم
انه لا يحصل الظن بشيء من الافراد قوله ان الظن المخصص ينافيه قلنا ان ظن اصل المخصص
ينافي العموم ولا ينافي ارادة اكثر الافراد لان الغالب المظنون خروج القليل وبقاء
الكثير وانت تعلم ما في هذا الجواب لان ارادة اكثر الافراد انما هي بطريق الاجمال اذ
احتمال ان يكون ما علمنا به غير مراد ان علمنا بالبعض او فيه وصلنا ما ليس بمراد ان قلنا
بالكل قايم والاحتمال في شيء انه غير راجح لان المخصص مظنون فيحصل الظن بالعمل بما
لم يخرج مع العمل بالعموم فلو بدون البحث قد يدبره كذا هناك وقد قرره في التهذيب لا يجب في
الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص ولا المجاز التمسك بالحقيقة
الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح
التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط
والجواب يكفي في العدم الظن وقال السيد ره الفاضل الشارح واعلم ان ابن سريج
قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصص فان وجد عمل بمقتضى
والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنه الصيرفي وجوز التمسك
بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام
الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي
انتفى اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء
انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود



موجود في الحقيقة والمجاز ثم قال الشارح ره احتج ابن سريج بان العمل بعموم
اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة
ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب
ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء
ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم
من كون التخصيص على خلاف الاصل انتهى وانت تعلم ان الاتفاق واقع على ان طلب
المجاز ليس شرطا للتمسك بالحقيقة مطلقا لا بطريق الاستقصاء ولا غيره وكلام الكل
صريح في ان المقصود نفي البحث والفحص مطلقا وانما ادرج العلامة ره لفظ الاستقصاء
لان الخصم قايل به ولما كان الدليل دالا على نفي البحث مطلقا ايضا بعد حذف لفظ
الاستقصاء اكتفى برد قول الخصم واثباتا للمدعى ويرد على هذا الدليل الفرق
بين العام والحقيقة محقق فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على
العموم مجازا بسبب هذه الكثرة قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ
محمول على الحقايق والجواب اولا منع تحقق هذه الكثرة لان المثل صدر مبالغة ولا
بما في تحقق الحقايق وثانيا تسليمه ومنع معارضته اصل الحقيقة بحيث تصير مساوية
او مرجوحة وقد تقدم ما ينفعك في هذا المقام قوله ويمكن الاستدلال انا اجاب
وافاده وكانه لا مجال للتوقف فيما يستفاد واما ما يتراءى من قوله اذ لا يحصل القطع بعدم
المخصص بدون ذلك من حصول القطع بعد الفحص عن المخصص في جميع الكتب المشهورة
في هذا العصر فلا يخلو من نظر وان كان مراده العلم العادي الذي لا ينافيه الاحتمال
اذ قرب زمان الكليني ره اذ لم يكن منافيا لان يكون العام موجودا في كتاب والخاص
في التهذيب فكيف بالشيخ واضرابه فان لنا القطع مع ضياع جل الاصول والكتب ولم
يدع احد من المشايخ فيما اظن حصول الجميع عنده مع انك لو فرضت اطلاعك على

على المجموع وجوزت تاخير البيان عن وقت الخطاب ولم يتوقف السايل او المخاطب
او غيرهما احتياج الى العمل لكان محتملا عندك ان يكون العام في كلام المعصوم ع
خاصا في الواقع فكيف مع عدم الاطلاع نعم يحصل القطع بحكم الله الظاهري وهو الذي
يجب على المكلف العمل به لا بالحكم الواقعي فيكون المقطوع به في الحقيقة احد الامرين اما
عدم التخصيص في الواقع او عدم امكان الاطلاع عليه بعد الفحص التام في الكتب الموجودة
في زماننا او المعلوم بالعلم العادي غير المنافي للاحتمال هو الشق الاخير والظاهر ان مراد
المصنف ايضا هو هذا الاخير فنعمل بالعام وان كان الفرد الذي عملنا به خارجا عن حكم
عام في الواقع اذ هم ع كلفوا بالتبليغ ونحن كلفنا بما بلغنا ولقد بلغنا العام فنعمل به
حتى يظهر ما ينافيه فاذا قيل لم عملت بهذا الفرد من العام فالعذر واضح اللهم الا ان يصل
الينا نص دال على التوقف عند سماع العام قبل القطع بعدم المخصص في الواقع ودونه
خرط القتاد وممن ذهب الى جواز العمل قبل الفحص المولى الاعظم والمدقق ره في حاشية
المعالم واستدل عليه بدلايل ونحن نذكر بعضها وان كان واحد منها متحدا مع
مع ما ذكره المصنف ره بجودة تقريره وفوايد اخرى قال ره ثم الحق ان القطع والظن لا شرط
في شي من ذلك ولنا بوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة
والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد مثل ما ذكر لذلك اشتهر وشاع ذلك وذاع
ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة يجري نظيره ههنا بان يقال لم يطلب احد
من المانعين في مسالة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص
بل سكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص
واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق
اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من شان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم
على صاحبه بالاية الظاهرة في معنى او المتناولة بعمومها الشي اذا تلا عليه الاية



الاية لم يكن يجيبه بانه لا اجتهد فيه ولعله مخصوص او ماول فانتظر حتى ننظر في تخصيصه
وتاويله ولم يسمع المقابلة بحجة تبتني بان هذا الدليل مما يرجى تحقق المعارض فيه فلتصبر
حتى ترى وتترصد ما يودي اليه البحث عن احد الخبرين والثاني قوله ثم ان جاءكم
فاسق بنبا فتبينوا نفى بالمفهوم التثبت عن مجي العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت
فان قلت هذا انما يتم في نفي اشتراط القطع واما اشتراط الظن فللخصم ان يدعي ان
الخبر الذي يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجي العدل به واما الخبر
الذي لا يظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية مطلق
لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح فيه لجاز لنا في العمل بخبر الواحد مطلقا تقييده بحيث
يظن بصدق الراوي ويقترن بقرينة وشبهها واما المجمل فخارج عن الاية بالاتفاق ولا
نزاع فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى اخر وجعل
العام على حد الصيغ المشترك حتى لا يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة مختصة
به وبين القول باشتراك جميع الصيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص رجوع في المعنى
مما اسس او مو وانحراف عن القول والحاصل ان العقل يستقبح ان يتعبدنا الحكيم بالمجمل
بل يجاوز العام او يخالف العرف والعادة دون الثاني ثم قال ره والحاصل ان الادلة
الدالة على العمل بالظن لو تم لدل على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب
والعجب ان اكثر الاصوليين في هذه المسالة اتفقوا على اشتراط الظن او القطع
متمسكين بما ترى ولم يتفطنوا بمخالفته لاصولهم الممهدة في غيرها والصواب ما
حررناه لك انتهى ونظر كلامه ان البحث عن وجود المعارض ليس لازما فانه
لا انه اصل نافع يدل على ان المناط الاصلي هو العمل بما بلغنا عن المعصوم ع
من باب التسليم سواء كان حكم الله الواقعي او صدر تقية بل لو لم يصدر عنه ع
وكان الراوي ثقة عندنا كاذبا في الواقع والا لكان لزوما عليهم ع ان يقولوا

لشيعتهم اذا بلغكم عنا حديث او وصل اليكم اصل فتثبتوا وتفتشوا عن المعارض
فان اطلعتم عليه فعليكم بالترجيح لعلكم تظفرون بحكم الله الواقعي بمرسة طرفه
فبايهما اخذتم وسعكم ولم يصل الينا حديث بهذا المضمون ولو فرض وجوده لكان
من بعضهم سلام الله عليهم لبعض الشيعة مع ان المتقدم والمتاخر منهم مكلفون
بالتبليغ والناس متفقون في حكم الله عليهم **قوله** اذا ورد عام وخاص متنافيا
الظ فاما ان يكونا من الكتاب الا ماذكره المص ره بعضها احتمالات عقلية مع قطع
النظر عن الواقع لان الكتاب قطعي السند وايضا لا يتصور القطعيان متنافيين في صورة
عدم تاخر الخاص عن وقت العمل اذ يكون ح بيانا كما يذكره المص في معنى كونهما
قطعيين متنافيين لدلالتهما على منطوقهما نصا لا احتمال فيه فيلزم في الصورة المذكورة
التناقض الصريح بحسب الواقع اذ مقتضى العام المقطوع به عن الحكم في الواقع **قوله**
وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما الخ ان كان مراده من المنطوقين
والمفهومين ان يكون احد المنطوقين مدلولا للعام والآخر للخاص وكذا المفهومان
حتى يكون المعنى ان التنافي اما ان يكون بين منطوق ومنطوق احدهما اعم
من الآخر وكذا المفهوم ما فمعناه واضح ولكن في دلالة اللفظ قصور وان كان مراده
غير ذلك مثل ان لا يكون احد المفهومين او المنطوقين اخص من الآخر فاتفق
في عنوان المسئلة لا يلائم لو وجه والاولى عندي تقسيم الاربعة الاول الى العام
والخاص المتقدمين الى آخر القسمة واسقاط الوسائط من البين ثم الابتداء بتقسيم
آخر نافع في المقام وهو ان العام والخاص المتنافيان ظاهرا اما ان يكونا جميعا
في الخبر او يكون احدهما في الكتاب والآخر في الخبر والخبر اما ان يكون من النبي صلى الله عليه وآله
او من العترة الطاهرة ع ولا يتحقق في هذه القسمة ما يمكن ان يكون ناسخا الا في الاخبار
النبوية ص اذ لا يتصور النسخ بعد انقطاع الوحي وقد يستشكل عدم تحققه في اخبار



ثم بانا كثيرا ما نرى الخاص مثلا في كلامهم ع والعام في الكتاب او في الخبر النبوي ص
ولا شك ان الخاص ح يكون وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فلا بد
ان يكون ناسخا وقس على هذا اذا كان العام في كلامهم ع والخاص في الكتاب
او السنة وكذا اذا كان كلاهما في كلامهم ع مع ورود احدهما بعد حضور
وقت العمل بالآخر وكان منع تحقق مثل هذا مكابرة والحق انه لا يتصور ابتداء
النسخ منهم لا ابدائه واظهاره وبيان ذلك انهم ع كانوا مستودع جميع احكام الله وقد
اسر النبي ص اليهم ان الحكم الفلاني باق الى زمان كذا فاذا حضر نسخ فليبين وصي
الزمان حكم النسخ واما انه لم لم يظهر بجميع الاحكام فهو لمصلحة لهما كما في عدم بيان المجملات
والمتشابهات ولقد خالجني هذا الاحتمال منذ دهر طويل ثم ظفرت عليه في كلام بعض
الاعلام **قوله** او العام فقط الا الاولى ان يراد بجهل التاريخ عدم العلم بتقدم
احدهما وتاخر الآخر وهذا شامل لصورة الجهل بتاريخ احدهما او تاريخهما معا
وهو الذي يتفاوت به الحكم ويبحث عن حاله واما نفس الجهل بالتاريخ مع قطع النظر عن
حال التقدم والتاخر فليس مطمحا في هذا الفن ولهذا ترى القوم لم يقسموا الجهل
التاريخ كما قسمه المص ره **قوله** وقد وقع الخلاف في كثير **اقول** لا باس ان نشير الى
ادلة بعض الاقسام مما ذكره المص ره ادعى الظهور في البعض من غير ان يذكر الدليل
وكانه اكتفى بما في المبسوطات والا فليس الحكم بديهيا فنقول الظاهر فيما اذا كان العام
والخاص القوليين اما ان يكونا مقترنين وهو ان يكونا في كلام بعد واحد
بحسب العرف ولا ريب في كون الخاص بيانا اذا كان متصلا كالشرط والصفة والاستثناء
والغاية سواء كان مقدما في الذكر او موخرا ان جاز التقديم والظ
ايضا ان نظر الاصوليين ليس اليه بل الى المنفصل وهو الذي يبحث عن حاله وتقدمه وتاخره
مع العام فنقول ان اقتران المنفصل القولي يتصور مع التقديم والتاخير

ذكر ادلة البعض الاقسام

ايضاً ولا يتصور بان يكونا معا في زمان لان الكلام تدريجي الوجود ولا شك
ان العرف قاض بان الخاص بيان في كلا التقديرين واحتمال النسخ لو جوزناه قبل
حضور وقت العمل مرجوح وهنا لا نا لا نعلم مصلحة في ان يحكم المتكلم حكما عاما
ثم يرفعه بلا فصل لان المصلحة المتصورة ليست حينئذ العمل بالعموم في زمان
مع اعتقاد استمراره ظاهرا ليثاب المكلف عليه اذ المفروض عدم حضور وقته
ولا الاختبار لعدم مجرد الاعتقاد ولان المخاطب لا يعتقد شيئا الا بعد تمام الكلام وانصراف
المتكلم عنه للغرض والمفروض كونهما في كلام واحد عرفا واحتمال ان يكون هناك مصلحة
لا نعلمها احتمال مرجوح عند العقلاء ولهذا تريهم يحكمون بكون الخاص بيانا
لا نسخا في اوايل عقولهم وليس غرضنا في هذا المقام الا دعوى الظهور هذا حال الا
واما تقدم العام فيكون على وجهين كما اشار اليه المص الاول ان يكون بعد حضور
وقت العمل فاقول لا ريب في كون الخاص ناسخا اذا حضر وقت العمل بالعام فعمل المكلف
بهذا الخاص ايضا ثم بين الشارع له ان حكم هذا الخاص مغاير لحكم العام واما اذا
جوزنا ان يامر الشارع المكلف بعام وهو يعلم انه لا يعمل به عند حضور وقت العمل به
اما مطلقا او في خصوص هذا الخاص وان عمل به في بعض الافراد الاخر منه ثم يعلم
ان الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام هل هو ناسخ او مبين تاخر عن وقت
الحاجة لكون المتكلم عالما بتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص كما ذكره المص
وكون المتكلم عالما بان هذا الخاص مبين في الواقع او ناسخ ليس بمفيد لنا اذ نحن لا نعلم
الا خاصا ورد بعد حضور وقت العمل ولم يعمل به وهو كما عرفت محتمل الامرين عند
المكلفين الا ان يكونوا عالمين بان المتكلم انما اخر بيان ما يتعذر حكم هذا العام
في مورد ذلك الخاص نعم يمكن دعوى الظهور بمعنى انه ظاهر معلوم لا بمعنى انه
راجح كما ادعاه ره ولكن لا شك في ندرة عام وخاص بهذه الخصوصيات ان لم نجزم

ان لم نجزم بعدمه ثم ان ثمرة كونه ناسخا او مبينا ولكن لو شك في تقدم عام وخاص
بهذه الخصوصيات اذا تعين احدهما تعين ان لا يعمل به المكلف وتظهر للمجتهد وتقيد
المكلف في صورة وهي القضاء على تقدير كونه تابعا للاداء لو بامر جديد اذ كونه
ناسخا يقتضي ان يكون مطلوبا في الوقت الاول فيقضي في الوقت الثاني واما
على تقدير كونه مبينا فلا الثاني ان يكون قبله وكونه بيانا ظاهرا واما تقدم الخاص
فليعلم ان العام المتاخر ايضا يحتمل ان يكون ناسخا او مبينا وقد ذهب الى كل فريق
وان كان الثاني اشهر واستدل على المشهور انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام
يقتضي الغاء الخاص ان كان ورود قبل حضور وقت العمل بالخاص ونسخه ان كان
بعد ولا كذا العمل بالخاص فانه يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله
مجازا فيه وهو مبين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وقيل في علة
عدم الترجيح النسخ وكون التخصيص اهون منه ان التخصيص دفع والدفع اهون من الرفع
لان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى العلة
فاما الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء اقوى لاستغنائه عن العلة وفيه
اولا انه لا معنى للرفع بالنسبة الى الشارع اذ ليس له علم حادث بمصلحة الشيء بل
النسخ اظهار لانتهاء زمان التكليف لا ان الشارع كلف بطريق الاستدامة وابطله وثانيا
انه مبني على اصل فاسد وهو عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة وقيل علته ان
التخصيص شايع والنسخ نادر والحاق الشيء بالاعم الاغلب اولى وهذا مثل السابق من
طريقة المقدمة بعيد اذ ليس مثل هذه الادلة الظنية معتبرا عنده في اثبات اصل
اصولي فلو يخطر في الان دليل اقاموه على هذا المطلب بحيث تطمئن النفس اليه
ولا ادري من اين حكم ره بترجيح التخصيص على النسخ ثم اعلم ان العام والخاص
الذين وصلا الينا ان ثمة عم يمكن العلم بتقدم احدهما على الاخر من جهة

تقدم الراوي او المروي عنه واما العلم بورود العام بعد حضور وقت العمل
او قبله فلا بد فيه من نظر آخر وكلاهما موكولان الى نظر المجتهد حين ملاحظة
الخبرين وليس النظر فيهما وظيفة الاصولي ولكن نقول هيهنا ان طول الزمان
بين صدورهما ان المتقدم بعيد ان يكون ورود المتاخر قبل حضور وقت
العمل بالمتقدم كما ان في قصره يكون هذا الاحتمال غير بعيد مثلا لو فرضنا ان النبي
اخبر بالخاص والصادق ثم اخبر بالعام او بالعكس فمن البعيد ان لا يحتاج احد في
هذه المدة الطويلة الى العمل بما قاله النبي حتى يحضر زمان صدور الخبر عن الصادق
وهكذا الحال في المدة الاطول من الاخرى يكون الاحتمال ابعد وكذا لو فرضنا صدور
احد الخبرين عن امير المؤمنين والاخر عن الكاظم والاخر عن القائم عليهم السلام فيكون
احتمال النسخ اظهر لا سيما اذا كان الراوي للخبر المتاخر غير ذي قدم في العلم وكانت
المسئلة مما لا يحتاج اليه الا نادرا الا ان في هذه الصورة يكون احتمال علم الراوي بيان
المتقدم ابعد نعم لو كان الراوي مثل محمد بن مسلم مثلا وكانت المسئلة من الطهارة
او الصلوة فلا يبعد دعوى علمه بالخاص المتقدم وان كان صادرا عن النبي ثم فيصير
كونه بيانا قريبا وانت اذ قد عرفت ان احتمال النسخ بالمعنى الذي مر ذكره بعيد ليس
في احاديث العترة الطاهرة وقد ورد عنهم عليهم السلام الامر بالاخذ بالاحاديث حيث
فالاحدث كما يجيء في باب التراجيح وقد قالوا صلوات الله عليهم انهم يقولون مطلقا
بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد نقل الجمهور ايضا عن ابن عباس انه قال
انا كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فلا يبعد العمل بالعام المتاخر ولكن الاحوط
العمل بالمشهور ما لم يعارض احتياط في العمل بخلافه هذا كله في صورة العلم بالتاريخ
واما مع الجهل فقالوا انا لما بينا ان في الصور الثلث نعمل بالخاص وصورة الجهل
لا تخرج عن احد من الاقسام الثلثة ظهر حكمها ايضا **قوله** فالظاهر قد عرفت حال



حال الظهور وعرفت ايضا كثيرا من الاحتمالات لا اصل له **قوله** ومنع التبيين
الا الاطلاق في كلام التبيين مقابل للتفصيل الاتي **قوله** عدم ثبوت حجية خبر
الواحد مطلقا اي سواء كان له معارض من ظاهر القران ام لا **قوله** الاول تجويز انا
لو ابقي هذا الدليل على ظاهره لدل على عدم حجية جميع الظواهر القرانية بمجرد احتمال
التجوز سواء كان في ذلك العام وغيره وسواء في ذلك الفحص عن القرينة وعدمه لان
مع الفحص وعدم الوجدان احتمال الوجود باق بحاله فيجوز ان يكون عمومات القران
وغيرها من حقائقه مقترنة ببعض ابين ذلك المقترنة بها للمخاطبين ومع ذلك فلو نعلم مجملا
والجواب انه قد مر انا مخاطبون بالخطابات كالحاضرين فعلى المتكلم ان ينصب للمخاطبهم
قرينة تدل على مطلوبه اذا لم يرد الظاهر فاذا حضر وقت عملنا ولم يصل الينا ما هو نص فنا
عن ظاهر ما خاطبنا به نعمل بالظاهر والحذر واضح فان فرضنا ان الظاهر غير مراد له
ونصب القرينة مع عدم بلوغها الينا لا سيما مع الفحص بقدر الامكان فلا يضرنا
مع ان هذا التجويز مشترك بين ظواهر الكتاب والسنة فيلزم منه عدم حجية ظواهر
الثاني بالنسبة الينا فما هو جوابه فهو جوابنا والصواب ان يقرر حجة التوقف بانا
لما جوزنا كون عمومات القران حين النزول مقترنة ببعض ابين يظهر منها المراد وقد
اخبرنا عدل بالتخصيص قوي هذا التجويز بحيث صارت ارادة العموم مشكوكا فيها
فلا يجوز العمل به ولما كان العمل بمثل هذا الخبر ايضا مشكوكا فيه لما يجيء من عدم الدليل
على حجية خبر الواحد مطلقا توقفنا والظاهر ان مراده ما قلناه ولكن عبارته قاصرة
عن المرام ويمكن منع حصول الشك بمجرد الخبر او الشك في جواز العمل به ولعل
يؤيد المنع لان المولى اذا امر عبده بامتثال حكم عام على الظاهر فتوقف لاخبار مخبر
بالتخصيص مع انه لا يعلم رخصة من المولى في العمل بمثل هذا الخبر فالظاهر توجه ذم اهل
العرف اليه وما هذا الا لرجحان العمل بالظاهر عندهم **قوله** الثاني لو ورد الا

بحث تخصيص كتاب بخبر الواحد

دليل التوقف بوجه صواب

فيه نظر اذ لا منع جمع بين ظاهر الكتاب وباطنه بل ظنى ان الائمة ع قد استدلوا بالظاهر ثم فسروه فى موضع آخر بخلافه فليراجع مظانه من ارادة اليقين **قوله**

الثالث انه ان اريد بعلم القرآن القطع بمراده تعالى منه فى جميعه فلا شك فى

انحصاره فيهم ع والروايات شاهدة عليه ولكنه لا يدل على مقصوده وهو

عدم جواز العمل بالظواهر القرآنية بعد ما حصل الظن بالمراد منها لعدم توقف

هذا الظن على العلم والقطع بجميع ما اشتمل عليه وان اريد ما يشمل العلم بالبعض

فليس منحصرا فيهم ع والروايات لا تشهد عليه **قوله** قال ع انما يعلم القرآن الخ

**اقول** لا شك فى ان الله تعالى انزل مع رسوله الكتاب الى عباده وخاطبهم فيه

بخطابات احكامية كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة وقص عليهم قصصا ووعدهم واوعدهم

والنبى ص بلغ ما انزل اليه ولم يضع جميع الفاظ القرآن للناس لانه كان يلقه قوم

وهم اول من آمن به من اولاد آدم فلا يجوز لاحد ان يدعى ان شيئا من القرآن

لا يعلمه احد وعلمه مطلقا منحصر فى النبى ص والامام ع بل الذى يدعى وهو الحق

ان علم جميع القرآن تفسيره وتاويله ظاهره وباطنه منحصر فيهم ع وهذا هو المراد من قوله ع

انما يعلم القرآن من خوطب به يعنى به النبى ص فانه الذى خوطب به خطابا كانه

شفاهى والخطاب الى الغير انما يكون بتوسطه واما الائمة ع فهم فى حكم النبى ص

لانه يجب عليه ابداع العلوم جميعا مما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة عند الاوصياء

فاذن لا بد له من حجة على مطلوبه وعدم حجية ما يفهم منه من ظاهره انفهم لو دل دليل على

ان ما يفهم منه ليس مرادا او ان حجية الظواهر مشروطة بالعلم بجميع القرآن ولا تحقق

للمشروط مع عدم شرطه لكان هو المثبت لا ما استدل به المصنف ع وانما ينفع الخبر لاثبات

عدم وجود الشرط فيما الاختصاص بالنبى ص ومن قام مقامه ع **قوله** ومنها

ما رواه فى كتاب الروضة الى آخره هذا الحديث ايضا يدل على اختصاص العلم بجميع القرآن



القرآن بهم ع لان قوله عز وجل فيه تبيان كل شئ يدل على ان جميع الاحكام يستنبط

منه ولا ريب فى ان غيرهم لا يقدر الا على استنباط القليل وهو ع ادعى انهم

اهل القرآن الذين يعلمون اهل الكتاب كل الاحكام منه ولا يحتاجون الى قياس

وغيره **قوله** ومنها ما رواه فى الاصول الخ ان كان المراد بالافتاء هو القطع بحكم الله

الواقعى المستنبط من الكتاب فلا شك فى انه يتوقف على القطع بجميع ما يتوقف عليه

هذا الاستنباط وهذا القطع يحصل للعصمة ع بالنسبة الى جميع الاحكام المستنبطة من

القرآن واما غيره فان حصل له القطع ففى قليل من المسائل الاجتهادية لان اكثر ما يحصل

فيه القطع من المسائل الفرعية التى ليست محلا للاجتهاد ولكن انحصار هذا المفتى

فيهم ع اذا قصد الافتاء بجميع الاحكام المستنبطة على النحو المذكور لا يدل على انه لا يجوز

لنا الافتاء على راى المخالف هو القطع بان ما ادى اليه اجتهاد المفتى وهو الظن

او القطع بحكم الله الواقعى هو حكم الله فى حقه وحق مقلده بمعنى انه يجب عليهما العمل

به وهذا الظن يحصل لنا من الظواهر المحكمات على راى المجتهدين والعلماء بالحكم

الذى هو محل النزاع ليس الا مثل هذا الافتاء كالقطع بان ما يفهم من ظاهر الكتاب

او السنة حكم الله فى حق المكلفين بالمعنى الذى سلف وان كان المراد منه القطع بحكم

الله الظاهرى فهو لا يحتاج الا الى الظن بان دليل الحكم المفاد منه محكم غير منسوخ

سواء كان ناسخا ام لا وهذا الظن لا يحصل الا لغير المعصوم ع فان قلت فعلى ما

المفتى فنقول على المعنى الاعم من القاطع بالواقع والقاطع بالظاهر والمراد بمعرفة

الامور الاربعة معرفتها على حسب الوسع ظنية كانت او قطعية وينبغى التنبيه على

امور الاول ان النسخ نسبة عارضة للمعنى لا يتوقف فهمه عليها لانها عبارة

عن كون حكم رافعا لآخر على الظاهر وانما قلنا على الظاهر لان الرفع الحقيقى لا يتصور

بالنسبة الى الله كما اشرنا اليه فى اول المبحث واما الاحكام والتشابه فهما من عوارض

الدالة فان اللفظ ان كان دلالته على ما اريد منه ظاهرة قطعية او ظنية يكون
محكما والا فمتشابه وليس الغرض من معرفتها الا حصول القطع او الظن بالمراد والتوقف
الى ان يظهر ويحصل من العلم بالوضع الواحد او المتعدد او العلم بالقراين
والمراد من العلم هيهنا ما هو اعم من الظن الثاني ان طريق معرفة عروض هذه النسبة
قد يكون من جهة الرواية متواترة كانت او احادا منتهية الى المعصوم او لا كان يروي
عدد التواتر او الاحاد ان الحكم المستفاد من اية خاصة كان معمولا به في زمان ثم نزلت
اية اخرى منافية للاولى منافاة النفي والاثبات فامر النبي صلعم بالعمل بها وترك الاولى
واما اذا انتهى الى المعصوم فيكفي ان يقول هذه منسوخة بهذه وقد يكون من غير جهة
الرواية مثل ان نعلم اية دالة على حكم واية منافية لها بحيث لا يجتمع معها وكان العلم
بتاريخها حاصلا لنا قبل او بعد فعلمنا من تاريخ المتاخرة انها نزلت بعد حضور
وقت العمل بالاولى وربما حصلت من غيرها من الطريقين الثالث ان السيد المرتضى
ره على ما نقل عنه قال لو ان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور لا خلاف فيه
فلا يحصل فيه اشتباه ورد بعض الافاضل قدس سره انه قد يحصل فيه الاشتباه اما
لفقد النقل او للاختلاف فيه او لعدم اطمينان النفس به اذا عرفت هذا فنقول
المستفاد من هذا الحديث الشريف هو ان الافتاء بحكم من اية مشروط بان يحصل للمفتي
قطع او ظن بانها ناسخة او منسوخة بعد الفحص اذ لما كانت محتملة لواحد منهما فان حصل
فيعمل بمقتضى ما حصل والا فان حصل القطع او الظن بعدم عروض هذه النسبة فيعمل
بمقتضى العدم وان حصل التردد فيعمل بموجب ولا ريب ان الظن لا اقل من كونه
ما لا يحصل الا بمعرفة جميع الايات المتعلقة بالاحكام وامتياز ما يتعلق بالحكم عن
غيره ان كان لما يتعلق به تعدد ثم فهم المنافاة او عدمها في المتعدد ثم ملاحظة التاريخ
واما اصالة عدم النسخ فلا يفيدنا الظن باحدهما ولا الظن بعدمه ما لم نا



حاصلا بعد الياس عن الاطلاع عليها فلا يتحقق شرط الافتاء في افتاء من يفتي
بمضمون اية باعتبار الظن باستمرار حكمها لاصالة عدم النسخ او كونه نادرا او الظن
الحاق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ان الغرض من هذه الاشتراط هو الاحتراز عن
الافتاء بخلاف الواقع بقدر الامكان فيجب على المفتي ايضا الفحص عن المعارض والمخصص
بقدر الامكان ليكون محترزا عن الخطاء بقدر الامكان لاستماع القطع بان المعارض
والمخصص موجودان في الادلة بطريق الاجمال مثل القطع بتحقق الناسخ والمنسوخ
والمحكم والمتشابه في القران اجمالا قلنا ان الدليل القطعي دلنا على جواز العمل
بالظن المستفاد من حقايق الالفاظ والعمل بخبر العدل من غير تقييد وان لم يؤمن معه
من الوقوع في الخطاء ومن يدعي التقييد فلا بد له من دليل وقد تكلمنا على ما قاله
في هذا المقام في البحث السابق ولعل الفرق بين معرفة المخصص والمعارض والناسخ
خصص الاشتراط بالاخير لان النسخ يمكن تحصيل معرفته بفحص قليل ولا يلزم منه عسر
واما المعارض والمخصص فاكثر من ان يحصى فلهذا جوز العمل بالظن الحاصل من اصالة
عدمهما الى ان يظفر بهما **قوله** والظاهر ان المحكم الخ المتشابه هو المشتبه الملتبس
ماخوذ من الشبه لان احد الشبيهين يلتبس بالاخر فلا يعرف احدهما من الاخر فلا دلالة
على ما لا ظاهر له ظاهر واما اطلاقه على ما له ظاهر واريد خلاف ظاهره فان علم
ظاهره غير مراد ولم يعلم المراد منه فالظاهر اندراجه تحت ما لا ظاهر له اذ المراد منه
ما لا ظاهر له اريد منه سواء كان له ظاهر لم يرد او لم يكن وان لم يعلم فاطلاق المتشابه
عليه ان ثبت في الشرع او العرف فهو المتبع والا فيكون من التفسير بالراي واما
الاستدلال عليه بقوله تعالى فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
تاويله فلا ريب انه انما يدل على ان الذي في قلبه زيغ يعرف المتشابه طلبا
للفتنة والتاويل ولا شك في ان من يحمل المجمل على احد معنييه من غير دليل

قيل لا يعرفه الا الله

بل بمجرد الهوى قد ابتغوا طلبا للفتنة والتاويل واما من يحمل ما الظاهر على ظاهره مع عدم القرينة فى الكلام على ان هذا الظاهر غير مراد فاين طلبه للفتنة والتاويل

**قوله** ومنها ما رواه بسنده عن امير المومنين ع هذا الحديث مع حديث معاوية وسليم ظ فى اختصاص علم الجميع بهم ع **قوله** ومنها ما رواه عن الصادق ع الله ان المراد الافتاء من غير دليل معتبر شرعا واما القول بما يفهم من القران فهو قول بما سمعوا من رسول الله ص وكيف لا وهم ع حثونا على عرض حديثهم على كتاب الله والعرض على الكتاب المفسر بالخبر عرض فى الحقيقة على الخبر **قوله** ومنها ما رواه فى تفسير انا انزلناه الخ الظ ان مراده ع من التفسير ليس بيان ما يفهمه العرب من الحقايق والمجازات الشايعة بل بيان ما خفى عليهم **قوله** ومنها ما رواه الشيخ هذا الحديث يدل على ان الافتاء مشروط بمعرفة الناسخ والمنسوخ والخاص والعام من الكتاب والسنة ولابد من حمله على ما يتعلق بالمسئلة المفتى بها او حمل وجوب السؤال على ما يحتاج الى السؤال من المتشابهات وما يشك فى نسخه وعمومه مثلا لما

**قوله** والظاهر ان المراد الظ من التفسير تفسير المجهول وبالجملة ما لاظ له اذ فى الظاهر يفسر ويبين المعانى الحقيقية والمجازية الظاهرة من غير استناد الى التصحيح وغيره **قوله** اذا ورد عليكم الخ يدل بظاهره على عدم جواز العمل بخبر الواحد وان كان عدلا ما لم يقترن بواحدة من هاتين القرينتين ويمكن التخصيص الحديث فى قولهم ع حديث بحديث من لا نثق به اما مطلقا او مع معارضة لحديث الثقة اذا لم يقترن الثانى بواحدة من القرينتين فنعمل بالاول مع اقترانه ولم نرو مالك فى القران

**قوله** ويمكن الجمع الخ ان هذا الاحتمال ما ورد عنهم ع من حمل حديثهم على **قوله** او حمل المخالفة الخ هذا اظهر الوجوه **قوله** اذ الممكن ارادة العموم ان كان المراد حصول القطع من الاثر الصحيح [illegible] القراين فما ذكره واضح وان

٣٢



وان كان المراد بالعلم الظن او ما يشمله فنقول ربما يحصل من الخبر المخصص ظن اقوى من الظن الحاصل من الخبر الشاهد على العموم لرجحان حاصل للاقوى لدون الثانى فلا يصح الحكم بالبطلان على اطلاقه **قوله** مضى فى الامر ع هذا هو الظ من هذه الاحاديث وليس تاويلا الا فى قليل منها وما نقل عن الصدوق ره ومضمونه لا ينافيه بل قول مضمون تلك كلها قالوا لا نشاهد معلم ثم الظ ان ما كان فى الكتاب من حكم الظواهر المتفق على كونها ظواهر اعنى التى يقطع بالمراد منها او يظن به كل عارف باللغة مع قطع النظر عن الخارج فقد صار ضروريا فى الدين او المذهب فلا يحتاج المجتهد فى البحث عن حاله وما ليس كذلك عند احد وظاهر عند آخر او يدعى احد ظهوره فى معنى والآخر فى معنى آخر او ليس له معنى ظاهر اصلا فذلك رجوعه فى الحكم الى الاخبار وما نحن فيه من القسم الاخير عند البعض **قوله** وايضا الخ يريد ان القاطع وهو الاجماع دل على وجوب العمل بخبر الواحد ان لم يكن مخالفا لظ الكتاب وهذه المخالفة مبنية على كون بعض الالفاظ موضوعا للعموم وهو ظنى مستفاد من اعتبارات واستقراآت ناقصة ومع ذلك فهو ظن ضعيف بعد ما لوحظ كثرة الاختلاف الواقع فى هذا الموضع لان كثرة الاختلاف تدل على التشتت فى ماخذ المسئلة وغموضه فيحصل فى احتمال الاشتباه فيه رجحان وبقدر ذلك الرجحان يصير الظن ضعيفا الى ان يضمحل فطرح الخبر لاجل هذه المخالفة يكون طرحا للمظنون القوى باعتبار المظنون الضعيف وهذا مما لا يجوز عقلا وانما قلنا المظنون القوى لان ظن الاجماع المخالفة وان كان ضعيفا يصير سببا لعدم القطع بان الخبر مما يجب العمل به لان الاجماع انما وقع على العمل بما يعلم عدم المخالفة او ما لا يظن بمخالفته لا ما لا يعلم مخالفته وان حصل الظن بها وربما توهم متوهم ان غرضه ان الظن بكون العموم مرادا ما ضعف لشيوع التخصيص والظن بكون الفاظ العموم موضوعة للعموم

لما حصل من الاستقراءات الناقصة مع ضعفه بكثرة الاختلاف وكون الفاظ المخصوص
موضوعة لمعانيها لما حصل من الدليل القطعي فطرح الخبر المشتمل على الخاص بالآية
المشتملة على العام مشكل وفي غاية الجرأة لا يقال ان هذا الكلام يتم في خاص لا يكون
عاما واما الخاص الذي له عموم فهو ايضا يدل على معناه دلالة ظنية مثل ان يقول
اكرم الناس ثم يقول لا تكرم الجهال لان الجهال ايضا عام يجري فيه ما يقال في الفاظ العموم
لانا نقول انا ندعي القطع بكون بعض افراد العام مخالفا له في الحكم من اللفظ الخاص
ولا شك في دلالة قولنا لا تكرم الجهال على خروج فرد ما من الحكم المتعلق بالعام
وهذا القدر يكفينا في هذا المقام واما دلالة العام على ارادة جميع الافراد منه فظنية
سواء كانت باعتبار ظنية ثبوت وضع اللفظ للعموم او باعتبار احتمال التخصيص اقول
هذا الاحتمال وان كان له ماخذ في كتب الاصول لكن لا مساغ له عند المتدبر
في كلام المصرة والجواب على التقديرين موافقا لمذاق الاصوليين هو ان
الاصولي يكفيه القطع بكون معنى متبادرا من لفظ سواء كان في اللغة او الشرع
او في العرف مع عدم منافاة الوضع الشرعي للآخرين كان يثبت في الشرع وضع مغاير
لهما فاذا قطع بالتبادر الشرعي يضم اليه ان كل ما يتبادر من الشرع يجب على العلماء باجماع الكل
على العمل بالظواهر اذا لم يصرف عنه صارف واذا قطع بالآخرين يضم مع ذلك قوله
الاصل عدم النقل ومع هذا الاصل يحصل له الظن بان اللفظ المتبادر من امره تعالى
فنقول فيما نحن فيه اذا علمنا بالضرورة الوجدانية من انفسنا ومن غيرنا من المخاطبين
باللغة العربية تبادر العموم من بعض الالفاظ مع التجرد عن القرائن فاذا رأينا في الكتاب
مثل هذا اللفظ ولم يكن لنا صارف عن العمل به يجب علينا العمل به وكون خبر الواحد صارفا
اول المسألة والعمل بالخبر مشروط بعدم المخالفة ولا بد للعامل من العلم بالشرط وما حصل
لنا فيكون طرح عموم القرآن لاجل الخبر طرحا قطعي العمل لما لا يجوز العمل به وهذا



مما لا يجوزه العقل ثم انه كيف يضعف العموم كثرة الاختلاف ولم يضعف العمل
بالخبر كثرة الاختلاف لا سيما اذا ادعى مثل السيد رحمه الله الاجماع على عدم جواز العمل
على انا نقول اذا لم يحصل لنا القطع بكون مثل هذا الخبر من موارد الاجماع وليس لنا
حصول الظن به فلا بد ح من قاطع آخر يدلنا على جواز العمل بالظن من الحجج عليه
ومن اين لكم ولقائل ان يقول ان الذين يعملون بالخبر لا يعملون بظاهر الكتاب
ويجعلون الخبر صارفا عنه فهم خرجوا عن تحقق الاجماع وبعبارة اخرى انكم قلتم ان
الاجماع حاصل على العمل بظواهر الكتاب اذا لم يصرف عنه صارف فالمراد بالصارف
اما ما يقطع بكونه صارفا او ما يظن به ونحن قد حصل لنا باعتبار الخبر ظن بان الحكم
مصروف عن ظاهره فلا يعمل لما قلتم ويمكنكم ان تدعوا ان الاجماع على العمل شامل لموضع
النزاع على ان النقل الاجماع على العمل بالظواهر اعني ما يظن المراد منه كيف يتحقق
مع نحو الفرقة الاخبارية قدس سرهم وسنشير ان شاء الله الى كلامهم في المقصد الآتي
فتلخص من مجموع الكلام ثبوت سقوط اعتبار العموم والخصوص وترجيح احدهما
عن الآخر من جهة انفسهما فلا بد في الترجيح من ملاحظة مرجحات اخرى وقد رجح التخصيص
بان في العمل به اعمالا للدليلين بخلاف الآخر فانه يوجب الغاء الخاص وسبق
وسيجيء في المقصد ايضا ما فيه ولكن بعض الاعلام ادعى ان الصحابة والتابعين واصحابنا
يعملون بالخبر قال والصواب ان الدليل الذي يصلح للاعتماد عليه في حجية
خبر الواحد يدل على جواز تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه هو عمل الصحابة
والتابعين في موارد متكثرة وقلما تجد الواقعة من عموم من العمومات القرآنية
او خصوصها وكذلك عمل اصحابنا وعد قدس سره من المواضع التي خصتها السنة اشياء
فقال ومن جملة ذلك ان الكتاب اباح نكاح الاربع والسنة خصصت الى العبد
بالحرتين لا غير وجعل العدة للمتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وخصصت السنة

بابحوة وجعلت عدة الامة شهرين وخمسة ايام وجعل غلفات البيت كائنا ما كان
باسرها للورثة منقسمة بينها وخصت السنة بغير ما يحبى به الولد الاكبر وبغير
القاتل والكافر والرق وسوغ نكاح من سوى المعدودات مطلقا وقيد ثم بمن
سوى نكاح المنكوحة في العدة والمطلقة تسعا للعدة وغير ذلك وقد خصص قوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية باشياء كثيرة كالجرى والمارماهى وغيرها من
الاشربة وما اشبه وتحقق الاجماع لا يقدح في المقام اذ نعلم بالقرائن ان الاجماع
انما انعقد بالاخبار الواردة في هذا الباب ودعوى التبادر منها باسرها جزاف

**قوله** الاول في الكتاب ووجوب اتباعه والعمل به اجماعي **اقول** لقد
طال التشاجر بين المجتهدين والاخباريين في العمل بظواهر الكتاب في الاحكام
النظرية ولا خلاف بينهما في وجوب العمل بالقرآن انما الخلاف في انه هل يجوز
العمل به من غير نص من الائمة ع ام لا قال الشيخ الفاضل المحدث الحر العاملي قدس سره
في الفوائد الطوسية عند اعتراضه على المجتهدين العاملين بالظواهر لا نزاع في
وجوب العمل بالقرآن انما الكلام في جواز العمل به من غير نص من الائمة ع في تفسيره
وموافقة ظاهره ونفي النسخ والتقييد والتخصيص والتاويل ونحوها انتهى وانا اقول
انا قد تم بنا ما قاله الطائفتان رضوان الله عليهم مع نقض وابرام من غير
حجة وعصبية والله يقول الحق وهو يهدى السبيل فاقول قال السيد الفاضل السند
نعمة الله في رسالة منبع الحيوة واما الاخباريون قدس سرهم فذهبوا الى ان القرآن
كله متشابه بالنسبة الينا وانه لا يجوز لنا اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على
بيانه انتهى اقول التامل فيما تقدم من كلام الفرقة يعطى انه ربما ايقن كل منهم
صحة ما نسبه قدس سره وقد استدلوا اولا بالآيات الدالة على وجوب اتباع الرسول
واولى الامر وعلى وجوب الرد اليهما عند الاختلاف وعلى ما يفيد مثل هذين



هذين وبالآيات الدالة على ذم اتباع الظن قال الشيخ في الفوائد اعلم ان لنا ان
نستدل بالقرآن ولا يلزم التناقض لوجهين احدهما انه دليل الزامي للخصم لانه
يعتقد حجية تلك الظواهر مطلقا وثانيهما وجود النصوص المتواترة المخالفة للتقية
الموافقة لتلك الظواهر فاستدلالنا في الحقيقة بالكتاب والسنة معا ولا خلاف في وجوب
العمل بها انتهى واستدلوا ثانيا بالاخبار الدالة على ان علم القرآن منحصر في النبي ص
وخلفائه ع وانه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي اقول ان هذه الادلة ان اثبتت على انه
لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد
والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلم يبق افادته للظن مما افاده
قد منعناه العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم ولا يرد
عليهم شيء وان كان بعضهم لم يعترفوا بمطلوبهم وهذا هو الظاهر من بعض كلماتهم واما
اذا اثبتت على ما نسبه السيد ره اليهم فكلا لما اشرنا اليه فيما تقدم من ان الله تبارك وتعالى
انزل الى رسوله ص كتابا عربيا بلسان قومه وامر عباده فيه ونهاهم ووعدهم واوعدهم وذكر
لهم ادلة على وجوده وصفاته الجمالية والجلالية وقص عليهم قصص الماضين
وغير ذلك وقد فهم القوم تلك المقاصد منه وقطعوا بان الله اراد منهم ما فهموه
ولم يبين النبي ص لهم جميع ما في القرآن ولم يكن لهم فهم غيرهم ع وكيف يسوغ لاحد
ان يقول ان الله العزيز وعمى واحال البيان الى النبي ص بل الى من يجيء بعده الى البعثة
بقريب من ثلثمائة سنة ولولا ان السيد نسب هذا القول اليهم وهو يظهر من بعض كلماتهم
لتبادرت الى تكذيب هذه النسبة وجملة القول فيما استدلوا به على ما نسب السيد ره
اليهم وتقدم بعض منهم في البحث السابق من هذه الرسالة ان القدر المسلم من دلالة هذه الادلة
وغيرها هو ان علم جميع القرآن عند من خوطب به وان فيه ما لا علم لاحد به من بعدهم
لاحد الا لعترته ولا احتياج للناس الى العلم به وفيه ما لا يحيطون به علما الا بعد البيان

في بيان وجوه تفسير القرآن الاربعة

وفيما لا يعذر دونه بجهالته لشيخ الفاضل المحقق المحدث حسين ابن شهاب الدين العاملي ره في كتابه الذي الفه لبيان طريق المتقدمين روى الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع البيان عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير الى اربعة اقسام قسم لا يعذر احد بجهالته وقسم تعرفه العرب بكلامها وقسم يعلمه العلماء وقسم لا يعلمه الا الله فاما الذي لا يعذر احد بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرايع التي في القرآن وجمل دلايل التوحيد واما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو حقايق اللغة وموضوع كلامهم واما الذي لا يعلمه الا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة انتهى والمراد منها ان معرفة ضروريات الدين كالاقرار بالتوحيد والرسالة ووجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك لا عذر لاحد من المكلفين في جهله بل يجب السعي في تحصيله من القرآن او من غيره وفهم معاني القرآن باعتبار دلالة الفاظه بمعرفة عرف اللغة واساليب الكلام ومواقع الالفاظ بحملها على معانيها الحقيقية والمجازية بحسب مقتضى المقام ومحاورات البلغاء واما معرفة التاويل وتخصيص العام وتقييد المطلق واستنباط الاحكام النظرية من اصول الدين وفروعه منه فعلم خاص بالعلماء من آل محمد انتهى كلامه اعلى الله مقامه واما دلالتها على ان الكل متشابه بالنسبة الينا وان كل ما دل من الآيات على المسائل الفرعية فهي متشابهة فليت كان عموما بل لو فرضنا ان بعض الاحاديث دال بظاهره على هذه الدعوى لاولناه او رددنا علمه الى العالم المخالفته لما علم بالضرورة فينبغي التنازع في جواز العمل بالظواهر بالمعنى الذي اشرنا اليه وقد اشرنا الى ان الحق مع الاخباريين والقول الفصل مع تفصيل وتوضيح يتم بعد تمهيد مقدمتين الاولى ان احتياج المكلف الى اغراض الذم مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين ما كلفوا به وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالة القول على المراد قد يكون قطعية ولو بضم امور خارجية وكثيرا ما تكون ظنية اذ مدار الافهام



الافهام وفيطر في كل لغة انما هي القاء الحقايق مجردة عن القرينة والقاء المجازات معها فيبني العقلاء المخاطبون الاعتقاد اما العمل على ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز في الاول وخفاء القرينة واشتباهها على المخاطبين في الثاني باقيا لانه لا يبعد في ان ينصب متكلم قرينة لارادة معنى مجازي فيصرفها المخاطب الى معنى مجازي آخر لكون القرينة مناسبة للمعنيين والذي يكشف عما قلناه انا لو فرضنا كون صيغة الامر للوجوب لغة فامر لغوي عبده فابطاء عن المسارعة الى الامتثال متعذرا باحتمال التجوز لذمه العقلاء وكذا يذمون المولى لو عذب العبد لانه سارع الى الامتثال بعد فراغ المولى من التكلم ولم يصرح حتى يطلع عليه القرينة ولو بعد حين فان تلك تاخير القرينة عن وقت الخطاب جاين على المشهور عن وقت الحاجة ايضا كما اذا كان لاحد مصلحة داعية الى التاخير راجحة عند العقل والشرع على العمل بخلاف ما اريد من الكلام ومثل لو فرضنا ان احداق لعبده اكرم كل من دخل داري غدا وهو يريد غير زيد فاخر البيان الى الغد فلما حضر زيد ايضا وكان المولى خائفا من زيد على نفسه او على العبد فترك البيان فاكرم العبد زيدا ايضا فلو يبغي رجحان مصلحة التقية والاتقاء على ترك اكرام زيد فكيف يسوغ للعقلاء الذم اذ ابطاء العبد متعذرا بهذا الاحتمال الواقع في المحاورات وكذا كيف يجوز ذم المولى على العقاب مع مسارعة العبد الى الامتثال اذا قال المولى لم لم يصرح حتى يطلع عليك حلية الحال فلك ما ذكرت لا سيما الاخير لا يعزم بمثله عند العقلاء ولهذا يتبادرون الى الذم مع قيام هذا الاحتمال عندهم الثانية هي ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كاشتراك لفظي كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد اني استعمل العمومات كثيرا وانا اريد الخصوص من غير ضم قرينة متصلة وكذا الاطلاق المطلقات وانا اريد المقيدات وربما احكم حكما يدل ظاهره على الاستمرار ولكني ساً نسخه وربما اخاطب احدا وانا اريد غيره او اخصص قوما بالخطاب وانا اريد عموم

مع غيرهم او نرى نحن امثال ذلك في كلامهم وان لم يصرح هو به مع علمنا بعدم
غفلته ومسامحته فلا يجوز لنا القطع بارادته فلو يحصل لنا الظن به اللهم الا
ان يكون العام الباقي على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه وقد كثر ايا العمت الى المخصص
والمقيد وكذا غيرهما والقران من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح
خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون مجملا او يكون فيه مجازات لم يعرفها
العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منه اصلا كالمقطعات في اوائل
السور ثم ان الله عز وجل لم يدع المطلقين حتى انزل الى رسوله قوله هو الذي
انزل اليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية فذمهم على
اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ
وجعل البيان موكولا الى خلفائه ع والنبي صلعم نهى الناس عن التفسير بالاراء وكذا الائمة
ع وكذا جعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت هاتان
المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة الاولى هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل
لان ما صار منها متشابها لا يحصل بدليل جواز العمل به الظن بالمراد منه وبقي على ظهوره
وحصل منه مندرج في الاصل المذكور فطالب العامل به بدليل جواز العمل به لان الاصل
الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل مثل عمل
ولا تمرة بالظن المستفاد من الاخبار اذا سمعوها منهم ع من غير فحص وتحصيل قطع بالمراد
ونقض من هم ع على ذلك لا يقتضي ان الظاهر المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى
اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص اما شموله للظ فلا وكيف وهم قد عرفوه بتعريفات
مختلفة ولم يقيموا دليلا على ان المعنى الشامل للظ هو المراد منه في القران ولا خبار
ولم يظهر ايضا من الاحاديث الواردة في تفسيره هذا الشمول بل ادعى الشيخ الفاضل
المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي ره في كتابه ايضا ان الذي يظهر من الاخبار



لعل الحدود والتعريفات ح المحكم والمت

الاخبار مساواة المحكم للنص حيث قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم
ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى وانا اتفكر
تعريفاتهم مع بعض الاحاديث الواردة في تفسيره حتى يظهر لك ان دعوى الشمول او
المساواة بين المحكم والظ مع هذا الاختلاف لا بد لها من دليل قطعي اما التعاريف
فمنها انه المتضح معناه فظ لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان متضمنا لترتيب الافادة
اما مع تاويل او بدونه وقد فسر بالمضبوط المتقن وهو المعنى اللغوي كما صرح به
في مجمع البحرين ومن ثم ذلك اعترف بمساواته للنص وقال شيخنا الطبرسي ره قيل في المحكم
والمتشابه اقوال ان المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل
على المراد به لوضوحه نحو قوله تع ان الله لا يظلم الناس ولا يظلم مثقال ذرة
ونحو ذلك مما لا يحتاج في معرفة المراد به الى دليل انتهى واما الظ فعرفوه بانه اللفظ الدال
على احد محتملاته دلالة راجحة لا ينتفي معها الاحتمال وانت اذا تاملت النسبة بين تعريف
الظ وما قالوه في المحكم وجدتها المباينة والعموم المطلق والعموم من وجه والمساواة
فكيف تسمع دعوى المساواة او شمول المحكم مطلقا من غير بينة واما الاحاديث ففي روى
في الكافي عن العياشي يعني الصادق ع الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد
كان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه على جاهله وفيه ايضا عن عبد الله بن
سنان عن الصادق ع والفرقان المحكم الذي يعمل به وكل محكم فهو فرقان وايضا فيه عن
ابي عبد الله ع اما المحكم فنؤمن به ونعمل به اخذنا موضع وندين به واما المتشابه
فنؤمن به ولا نعمل به اخذنا موضع الحاجة من الاحاديث وفي فوائد الطوسية عن
بعض الفضلاء عنهم ع ان المنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات انتهى
وليس فيها ما يدل على كون الظ محكما لاحتمال ان يكون العمل بالمحكم مستندا الى
الى القطع بالمراد منه وما نقله بعض الفضلاء يدل على ان المتشابه اعم مطلقا

من المنسوخ وانّ المحكم اخصّ مطلقا من الناسخ وعلى ان التشابه ليس منحصرا في
اشتراك اللفظ نحوه بل المجمل باستراك المحكم يجعل اللفظ متشابها بالنسبة فتل
قولنا اغسلوا وجوهكم وان كان محكما بالنسبة الى رجحان الغسل مثلا فهو متشابه
بالنسبة الى استمرار ذلك الرجحان ولا يخفى ايضا النسبة بين الظاهر والمحكم وما ذكر
من النسبة بين المتشابه والمنسوخ فواضح واما النسبة بين المحكم والناسخ ففيه اشكال
لان هناك آيات محكمات دالة على احكام ليست بناسخة لغيرها اصلا بل لما
تقدير مضاف في قوله عم والمحكمات من الناسخ واما من له كتاب تجوز في الناسخ بان
في كل محكم لما رفع حكم البرائة الاصلية فهو ناسخ له الى ان قال لم يعتبر في الناسخ ان
يكون رافعا لحكم بل اعتبر فيه كونه ثابتا معمولا به سواء كان رافعا لآخر ام لا والذي
يمكن ان يقال من قبل العاملين بالظاهر بمتشابه واذا لم يكن متشابها يكون محكما وكل
محكم يجب العمل به وفاقا اما الكبرى فللاحاديث واما الصغرى فلان معنى قوله
عم ما اشتبه على جاهله هو ان غير الامام وهو الذي عبّر عنه بالجاهل بعد علمه بالوضع
يتصور منه الجهل بالمراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك ان الظاهر يكون المراد
منه مظنونا فلا يكون مشتبها بهذا المعنى والجواب عنه اما اولا فبان المظنون ايضا
مشتبه لان الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم يصدق على الظن فيكون الظان
ايضا جاهلا ويكون المراد مشتبها عليه والحاصل انا لا نسلم ان الاشتباه منحصر في
الشك والترديد بل كل غير معلوم مشتبه وان كان مظنونا قال الفاضل المحقق المحدث
حسين بن شهاب الدين العاملي ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير
ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه كما مرّ واما ثانيا فبانا لو سلمنا
الانحصار وكون الظاهر غير متشابه ولكن لا نسلم انه محكم اذ لا دليل على الانحصار لم لا يجوز
فيهما وقوله تعالى منه آيات محكمات هن امّ الكتاب واخر متشابهات لا يدل
لابد



لابد له على الحصر فلا يلزم من وجوب اتباع المحكم والعمل به جواز اتباع الظواهر لم
لا يجوز ان يكون الواجب اتباع المحكم ورد علم المتشابه الى العالم وعدم تحصيل
العلم به والوقوف عند الظواهر والفحص حتى يظهر تفسيرها من اهل الذكر له هذا ولا يخفى
ان ما ذكرتم في عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها ايضا محكما ومتشابها
وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص ومطلقا اريد منه المقيد لانا نقول قد سبق
ما يستفاد منه الجواب ونقول ههنا تأكيدا وتوضيحا انا لو خلينا انفسنا العلم بظواهر
الكتاب والسنة عند عدم نصب القرينة العقلية والنقلية والقولية المتصلة على خلافها
ولكن منعنا من ذلك في العمل بالقرآن اذ منعنا الله عن اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته
لنا ومنعنا الرسول عم عن تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص يحتاج الى التفسير للتحقق
الاحتمال فيه واوصيائهم ايضا منعنا وايضا ذم الله عن اتباع الظن وكذا رسوله
واوصيائه عم ولم يستثنوا ظواهر القرآن لا قولا ولا تقديرا وليس هناك دليل قطعي
بل ظني ولا اجماع على الاستثناء واما الاعتذار في العمل بالظن بانا لما ظننا كون
حكم مستفادا من آية مرادا لله تعالى علينا بها لان تركه مورث لخوف المواخذة في الآخرة
ودفع الخوف المظنون واجب فيجاب عنه بان عقلك دلك ايضا على قبح المواخذة
مع النهي المطلق عن اتباع الظن وعدم بلوغ المخرج وكيف يسمع هذا الاعتذار مع ان
القايل بهذا ايضا مثل مدرك وانت تمنع عن القياس وسيأتي لهذا زيادة توضيح
انشاء الله تعالى في مبحث حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد واما الاخبار فقد سبق في مبحث
جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ان اصحاب الائمة عم كانوا عاملين باخبار
تبلغهم من واحد منهم عم وما كان في قريب من خمس مئة فصاعدا عندهم
اصل وكتاب يرجعون اليه وكانوا اذا حدث حادثة وورد فيها خبرا
من المعصوم عم المتقدم يعملون بخبره من غير تربص وسوال من انه هل هناك

عند احد مخصص او معارض او ناسخ او مقيد وكانوا يعملون الى ان يجي من عند الحق عم المعارض او غيره ثم بعد جمع جل الاحاديث في الاصول والكتب ما كان عند كل واحد من فضلائهم الا اصله لا غيره ومع اصل واحد من غيره وبالجملة ما كان مجموع الاحاديث مجتمعا عندهم وما كان لهم مثل التهذيب بل مثل الفقيه والائمة عم يعلمون هذه الطريقة منهم ولا ينكرون بل يحضونهم على العمل بالاصول وكتابة الاحاديث وبالجملة قد حصل لنا علم قطعي من التتبع بتجويز العمل من ائمتنا بخبر العدل الامامي من غير فحص ولهذا عملنا بظواهر الاخبار مع ما قلناه سابقا من ان مدار التكليف في كل الاوقات على الظواهر من لدن ادم عم الى يومنا هذا الذي قلنا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين والله الموفق

واستدل بعض الفضلاء بايات واحاديث على جواز العمل في الاحكام النظرية بظواهر القران المحتملة لوجوه متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص والتاويل وغير ذلك وان لم يرد نص في موافقة مضمونها عنهم عم ولا في تفسيرها وفسر الكل بما تقدم ذكره ويرد عليه ان هذا الاستدلال دوري لانه استدلال بظواهر الايات على حجية الظواهر اللهم الا ان يدعي ان هذه الايات محكمة عند الكل اما بنفسها او بتوسط دليل قطعي وانا انقل انشاء الله تعالى بعض كلامه مما اظنه اقواها وارجحها لقياس عليه غيره اذ ليس في الاطالة فائدة معتدا بها الاية الاولى قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى رسوله صلى الله عليه وآله والرد الى الله رد الى محكم كتابه كما جاءت به الرواية اقول الذي يقطع بانه مراد هو ان المخاطبين بهذا الخطاب المتنازعين في شيء ما ولو شئت قلت في كل شيء مامورون بالرد الى الله والى الرسول لرفع التنازع ولا نعلم بالمراد بالرد الى الله وانه هل يكفي الرد الى واحد منهما او لا بد من اجتماعهما تنزلنا عن ذلك وقلنا ان المراد بالرد الى الله الرد الى محكم كتابه وانه يكفي الرد اليه ولكن نقول لا ادري بالمراد هو

فيه نقل ادلة جواز العمل بظواهر الكتاب مع ما اورد على كل واحد منها



بالمراد بالمحكم ان هو معان مختلفة كما سبق سابقا ان المراد منه هو الذي نقطع بالمراد منه لكن نقول ما الذي افادتنا هذه الاية وقد تنازعنا في جواز العمل بالظواهر فان قلت افادتنا الجواز قطعا فاين موضع الافادة وان قلت افادتنا ان نرجع الى المحكم غيرها لم يقع به التنازع بيننا فنقول نعم ولكن بينا هذه المحكمة حتى ننظر فيه وان قلت افادتنا ان نرجع في العمل بالظواهر الى المحكمات ليصير الاحتمالات المرجوحة من مدلولاتها مقطوعا بعدمها فهذا يفيد انه لا يجوز العمل بالظاهر حتى يصير محكما وهو خلاف مطلوبك نعم تدل هذه الاية بعد التسليم على ان في القران ما يجوز الرد اليه وهو المحكم والاحتجاج بها حسن لرد قول الاخباريين من ان القران كله بالنسبة الينا متشابه واعترض عليه الشيخ الفاضل البهائي العاملي بان هذه الاية معارضة بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وليس فيها التقييد بوجه والاية موافقة لقوله وكذا قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى ولتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الى غير ذلك من الايات التي يؤيدها النصوص المتواترة والادلة العقلية الدالة على وجوب الرجوع الى النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام وحجية قولهما مطلقا اقول ان المحكم كما انه قول الله عز وجل فهو ايضا قول رسول الله صلى الله عليه وآله فلو انهم حكموا النبي صلى الله عليه وآله وهو تلى اية محكمة يقطع بها النزاع فلم يجدوا في انفسهم حرجا وسلموا لكانوا مؤمنين وكذا تحاكموا عليه فرفع نزاعهم بقوله صلى الله عليه وآله لكانوا رادين الى الله والرسول والحاصل ان الرد الى كل رد الى الكل لتلازمهما حكما ولهذا اكتفى في الثانية بالرد الى الرسول صلى الله عليه وآله وكل من رد الى المحكم فقد رد الى الرسول صلى الله عليه وآله وكل من رد الى الرسول فقد رد

اعتراض شيخنا البهائي على الاخباريين

الى محكم وان لم نعلم بعينه لان في القران تبيان كل شيء والنبي صلى الله عليه وآله يعلم ويحكم منه
وما يحتمله الحال ادل على وجوب الرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله والى الامام عليه السلام ثم يدل على وجوب
الرجوع الى احد الامرين الاية المحكمة التي هي قول الله ومستند حكمهما او قولهما الذي
هو مستند الى المحكم البتة الاية الثانية قوله عز وجل هو الذي انزل اليك الكتاب
الاية ذمهم على اتباع المتشابه دون المحكم فلو كان مثلهما لما كان كذلك وفيه ان هذه
الاية محكمة في ذم اتباع المتشابه واما وجوب اتباع المحكم فلا يستفاد منها الا
اذ كون بعض الكتاب محكما وكون المحكمات ام الكتاب لا يدل على وجوب اتباع المحكم
وذم اتباع المتشابه يدل على عدم ذم اتباع المحكم بمفهوم اللقب وهو في كمال
الضعف سلمناه ولكن نقول ان وجوب الرجوع اليه مما لا نزاع فيه لاحد انما
النزاع في كون الظاهر محكما بالنسبة الينا وما ثبت حقيقة شرعية ولا غيرها في المحكم
بحيث تدخل الظاهر فيه قطعا فالمستدل انما استدل بها بناء على كون الظاهر محكما
بالنسبة الينا الثالثة قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها فذم
على ترك تدبره ولا ريب ان المراد بذلك الحث على العمل بمقتضاه اذ الشيء انما يكون
مطلوبا بالغاية اقول القدر المسلم ذم عدم التدبر وقد تدبرنا فوجدناه
مشتملا على دلائل تفيد القطع بوجود الصانع وعلى منبهات دالة قطعا على حسن
العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان والفساد في الارض وقطع الرحم وغير
ذلك وليس فيها الحث على التدبر لاستنباط الاحكام الفرعية ولو كانت لها
دلالة فدلالة ظنية لا تفيد في هذا الموضع الرابعة قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه
فاثبت للعلماء استنباطا ومعلوم انه ورد الممنوع منهم اقول بعد التنزل
معرفة المستنبطين بالائمة عليهم السلام او ما يشمل غيرهم انه ليس انه كل القوم بقدر
ان يعلم ان الاية المذكورة في سورة مخصصة قطعا لاية اخرى مذكورة في سورة



في سورة اخرى والمجموع يدل قطعا على حكم مثلا وهذا وامثالها اغنى الاستناد
الذي هو اتفاقهم في العمل به لا التمسك به لا دلالته الخامسة قوله تعالى بلسان عربي مبين
والغرض منه وضوح المعنى اقول ان اريد بوضوح المعنى ما يشمل نفي المجمل حيث
الاجمال فمسلم وضوح كل القران وان اريد ما يعلم او يظن بالمراد منه فلا كون
والمتشابه من هذا اللسان ايضا هذا مع انك تعلم ان بعض القوم لم يعرف الكلالة
والاب في قوله تعالى وفاكهة وابا فيكون المراد من المبين وضوح اكثره او معنى اخر
ثم اخذ في الاستدلال بالحديث وذلك عشرة احاديث اقواها دلالة الاخير الدال
الامر بالاخذ به في الحديث المشهود على الاطلاق فخرج منه المتشابه بالاجماع
وبقي ما عداه والظاهر ان مراده بالحديث هو حديث الثقلين فاذا امر احدا
قده بالتمسك بكتاب لا يدل على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا يتيسر من هو
الاستعداد للفهم بعد الافهام لا سيما اذا قال تمسك بالكتاب والعالم وبالعالم
به فيقم لم يخرج من المتشابه بل يتمسك به ايضا بعد افهام العالم عليه السلام ثانيها
الامر بعرض الحديث المشكوك في صحته عليه اقول العرض على المحكم من القران
ونحن نقول به ثالثها التوبيخ على ترك العمل به كما رواه ابن بابويه عن الصادق عليه السلام
في جواب من قال له ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما
دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن تالله انت ما سمعت الله عز وجل
يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا اقول الظاهر ان
الراوي توهم ان الافعال التي يؤخذ بها في القيمة هي فعل اليد والرجل واللسان
وهو لم يفعل بشيء منها مثلا باليد ولا سعى اليهن بالرجل ولا التمس منهن
بالتغني باللسان فنبهه عليه السلام على ان دلالة هذه الاية على كون فعل السمع ايضا
مسئولا عنه قطعية وكون السمع في الباطن غير السمع المعروف لا يجعل الاية

غير محكمة في الدلالة اعني الوضع اللغوي الرابع تعليم لاستدلاله كقول الباقر في صحيحة زرارة المشهورة لمكان الباء وقول ابي عبد الله عم في رواية عبد الاعلى مولى آل سام حيث قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه اقول كون الكتاب كلا محكما بالنسبة الى الامام عم مما لا ريب فيه فيجوز له الاستدلال بما هو ظني عندنا وما قاله المستدل مثل هذا الاستنباط واما الآية الاخيرة فيدل على كبرى كلية دلالة قطعية ولو بضم الاجماع على عموم النكرة الواقعة في سياق النفي ههنا وهي قولنا لا شيء من الحرج من الدين والحرج له افراد يقينية وافراد مشكوك فيها فلعل عدم وضع المرارة او رفعها بعد الوضع كان من الافراد اليقينية عند السائل فقال وهذا واشباهه عن الصغرى بافادته نفعت الى الكبرى القطعية تفيد المطلوب ونحن نقول به وليس الاستدلال بالظاهر الخامس وقوع الاحتجاج بها من الرواة وتقريرهم عليهم الاثمة عم بمثل قول زرارة ومحمد بن مسلم للباقر عم انما قال الله ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك اقول ليس في هذا الحديث احتجاجا من الراوين الثقتين رحمهم الله على شيء بل هو طلب لدليل ونفي لدلالة الآية على الوجوب دلالة قطعية او ظنية وهو عم ما اجاب الا بالدليل بالتوضيح احسن كما يظهر لمن نظر الى كل الحديث وهو مذكور في الفقيه ثم اقول ان الحجة الاخيرة حجة حسنة لو ظهر بالتتبع ان اصحاب الائمة عم احتجوا بالآيات الظاهرة فاستنبطوا منها الاحكام وافتوا الناس وعملوا بها انفسهم واقرهم الائمة عم ونحن نرجوا من الله التوفيق لمثل هذا التتبع **قوله** قد وقع الخلاف في تغيره **اقول** ان السيد الفاضل نعمة الله قدس سره قد استوفى هذا المطلب في مؤلفاته كشرح التهذيب والاستبصار ورسالة منبع الحيوة وانا انقل

وقوع الزيادة والنقصان والتحريف في الكتاب العزيز وبعد ان ... اعظم المصائب الدينية



انقل في الرسالة لان فيه كفاية قال رح ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على وقوع الزيادة والنقصان والتحريف في القرآن منها ما روي عن مولانا امير المؤمنين عم لما سئل عن التناسب بين الجملتين في قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن ومنها ما روي عن الصادق عم في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف تكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ليس هكذا نزلت وانما نزلت وانما كنتم خير ائمة اي الائمة عم من اهل البيت عم ومنها ما روي في الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي وان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم واما الازمان التي ورد على القرآن فيها التحريف والزيادة والنقصان فهما عصران العصر الاول عصره صلى الله عليه وآله واعصار الصحابة وذلك من وجوه احدها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا او من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين عم وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين عم لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان مصحفه اجمع من غيره المصاحف ولما مضى رسول الله صلى الله عليه وآله الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين عم القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد وفيه الاعرابيان واعيان الصحابة فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال له الاعرابي الجلف ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمن فقال عم لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر ولدي القائم فيحمل الناس على تلاوته والعمل باحكامه ويرفع الله سبحانه هذا المصحف الى السماء ولما تخلف ذلك الاعرابي الجلف الى قال

استخراج ذلك المصحف بحرقه كما احرق مصحف ابن مسعود فظالمهم من امير المؤمنين ع
فابى فهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه فى خلواتهم وربما اطلعوا عليه
بعض خواصهم كما رواه ثقة الكلينى ره باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل
على ابى عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن وليس على ما يقرؤها الناس فقال
ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا
قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذى كتبه على ع وهذا الحديث وما بمعناه
قد ظهر العذر فى ترك تلاوة هذا المصحف والعمل باحكامه وثانيها ان المصاحف
كانت متعددة لتعدد كتاب الوحى عند الاعرابيان وقد دعوا الى انتخاب ما كتبه
عثمان وجمله ما كتبه غيره وجمع الباقى وقد مزقه واحرقه وطبخه ولو كانت تلك المصاحف
كلها على نمط واحد لما صنعوا هذا الشنيع الذى صار عليهم من اعظم المطاعن
وثالثها ان المصاحف كانت مشتملة على مدايح اهل البيت ع صريحا ولعن المنافقين
باسمائهم فلما فعلوا ذلك لهذا وصون المصاحف من الفضايح وحده
العترة ع ورابعها ما ذكره الثقة الجليل على بن طاوس ره فى كتابه سعد السعود من
محمد بن بحر الرهنى من اعاظم العامة فى بيان التفاوت فى المصاحف التى بعث بها عثمان
الى اهل الامصار وقال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها فى المدينة مصحفا وارسل
الى اهل مكة مصحفا والى الشام مصحفا والى الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا
والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف
بالكلمات والحروف مع ان كلها بخط عثمان فاذا كان حال اختلاف مصاحفه التى
هى بخطه فكيف حال غيرها من مصاحف كتاب الوحى والتابعين واما القصر الثانى
فهو ازمان القراء وذلك ان المصحف الذى وقع اليهم خاليا من الاعراب
والنقط كما هو الآن موجود فى المصاحف التى هى بخط مولانا امير المؤمنين ع



ع وبخط اولاده المعصومين وقد شاهدنا عدة منها فى خزانة الرضا عليه السلام
نعم ذكر جلال الدين السيوطى فى كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود
الدؤلى اعرب مصحفا واحدا فى خلافة معوية وبالجملة لما وقع اليهم المصاحف
على ذلك الحال تصرفوا فى اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من
القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم فى اللغة والعربية كما تصرفوا فى النحو
وصاروا الى ما ادّوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهنى ان كل واحد
من القراء قبل ان يتجدد القارى الذى بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارى
الثانى انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثانى وكذلك فى القراءات السبع فاشتمل كل واحد على انكار
فى علماء المسلمين والعاملين بالقرآن اوضح منهم مع ان الصحابة زمان ما كان هؤلاء
السبعة ولا عدد معلوم من الصحابة للناس يأخذون القرآن عنهم ثم ذكر قوله
لنسئلنهم على الحوض اذا سألتهم كيف خلفتمونى فى الثقلين من بعدى فيقولون اما الاكبر
فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يرادون على الحوض **قوله** قال القدر تعالى
لا بد للامة الشريفة على ما ذكره من عدم التغير فى القرآن الذى هو بايدينا
الآن لان حفظه عند مدينة العلم واولاده خزان علم الله يكفى لصدق الآية
والله يعلم **قوله** ثم اعلم انه **اقول** قال السيد ره بعد ما مر من هذا التحقيق
يظهر الكلام والقدح فى تواتر القراءات السبع من وجوه اولها المنع من تواترها عن
القراء لانهم نصوا على انه كان لكل قارى راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر
فى الطبقات اللاحقة وثانيها سلمنا تواترها عن القراء لكن لا يقوم حجة شرعية
لانهم من احاد المخالفين استبدوا بآرائهم كما تقدم وان حكوا فى بعض
قراءتهم الاسناد الى النبى ص لكن الاعتماد على رواياتهم غير جائزة كرواية
الحديث بل الامر هنا اجل واعلى وثالثها ان كتب القراء والتفسير مشحونة من

كلام ... صحيح القراءات ... العلماء ... تواتر السبع
قد خفى تواتر القراءات السبع

قولهم قرأ حفص او عاصم كذا في قرآءة علي ابن ابي طالب عم واهل البيت عم كذا بل
ربما قالوا وفي قرآءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قرآءة غير
المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قرآءة القرآء في قبالة قرآءة
المعصومين عم فكيف تكون القرآءة السبع متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على
الناس وقد تلخص من تضاعيف هذا الكلام امران احدهما وقوع التحريف والزيادة
والنقصان في المصحف وثانيهما عدم تواتر القرآت السبع عمن يكون قوله حجة اما
الاول فقد خالف فيه الصدوق ره والمرتضى ره وامين الاسلام والطبرسي
ذهبوا الى ان القران الذي نزل به جبرئيل عليه السلام هو ما بين دفتي المصحف من غير
زيادة ولا نقصان واما السيد ره فلم يعتمد على اخبار الآحاد مع تعويلهم على ما
روي عنه عم من قوله القران واحد نزل من عند واحد على نبي واحد وانما الاختلاف
من جهة الرواية وعند التامل يظهر ان هذا الخبر دليل لنا لا علينا وبدل على ما
قلناه من الامرين فان قوله القران واحد ينفي تكثر القرآت واما اثبات الاختلاف
من جهة الرواة اي حفاظ القران وحامليه فيشمل الاختلاف في التحريف والتكثر
القران على انه يجوز ان يكون الوجه فيما صار واليه التحرز من ان الزيادة والنقصان
طعن اهل الكتاب وجمهور الجمهور وعوام المذهب لانه ربما يتوهم منه الكلام
على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه بسبب ما وقع فيه من الزيادة والنقصان
وجوابه ان ما وقع فيه لم يخرج اسلوبه من الفصاحة والبلاغة وان خفي علمه ائمة
صلوات الله عليهم بينوا ما فيه من التحريف على وجه لا يقدح في اخذ الاحكام منه
اذ هم المخاطبون به على ما تقدم الكلام فيه واما الثاني فقد خالف فيه الجمهور
ومعظم المجتهدين من اصحابنا فانهم حكموا بتواتر القرآءات السبع وبجواز القرآءة
بكل واحدة منها في الصلوة وقالوا ان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب
سيد

سيد المرسلين وربما استدلوا عليه بما روي من قوله ص نزل القران على سبعة
احرف وفسروها بالقران مع انه ورد في الاخبار عن ابي الحسن الرضا عم رد هذا الخبر
وان القران نزل على حرف واحد على ان جماعة من العلماء فسروا السبعة الاحرف
باللغات السبع كلغة اليمن وهوازن ولغة اهل الحضر ونحوها الا ان في الفاظه
ما يوافق ما اشتهر من هذه اللغات في اصطلاح اربابها واما الاعتراض بان ما ذكرتم
من وقوع التحريف فيه لو كان حقا لازاله عنه امير المؤمنين عم في خلافته فهو
اعتراض في غاية الركاكة لانه عم ما تمكن من دفع بدعتهم الحقيرة كصلوة الضحى
ونحو هذا المتعتين وعزل شريح عن القضاء ومعوية من امارة الشام فكيف
الامر العظيم المستلزم لتغليط الاعرابيين بل تكفيرهم لان حبهما قد اشرب في
قلوب الناس حتى انهم رضوا ان يبايعوه على سنة الشيخين فلم يرض عم فعدلوا عنه
الى عثمان واما الموافقون لنا على صحة هذين الدعويين فعلى الاول معظم الاصحاب
الاخباريين خصوصا مشايخنا المعاصرين واما الثانية فقد وافقنا عليها سيدنا
الاجل علي بن طاوس طاب ثراه في مواضع من كتابه سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف
عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم ونجم الائمة
الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على
الضمير المجرور اعيد الخافض قوله وادنى ما للامام الا فيه اشكال من الاول
ان الفتوى متعلق بافعال المكلفين واحكام الفعل لا تزيد على الخمسة المشهورة
في الحكم الزائد الثاني ان الظاهر العبارة انه يفتي بالزائد على السبعة من غير
القران مع انه يظهر من غير هذا الحديث ان كل رطب ويابس يكون فيه ولكنه
لا يعلم منه غير الامام عم ويمكن التفصي عن الاول بان يلاحظ افعال المكلفين
والازمنة فيفتي لهذا بما يفتي بخلافه لغيره وفي هذا الزمان بخلاف ما يفتي

في زمان آخر وان كان المستفتي واحدا فتعدد الاحكام بتعدد افعاله المكلفين وتعدد الوقت منه مثلا فيفتي لخمسة من المكلفين في مسئلة واحدة بالاحكام الخمسة لكل حكم ثم يفتي لخمسة اخرى هذه الاحكام ايضا وباعتبار المحل يصير الاحكام الخمسة عشرة وعليه فقس حال المكلف الواحد بحسب تعدد الازمنة ولهذا التوجيه شاهد من الاحاديث فنخص بعد ومن الثاني بان التسع الاحرف البطون الاول ولكل بطن بطن الى سبعين بطنا مثلا فيمكن عليه السلام ان يفتي بها ايضا والله يعلم **قوله** المقصد الثاني في الاجماع الخ ولنمهد مقدمات لكشف النقاب عن وجه المسئلة ورفع الحجاب عن كلام المصنف الاولى انه كما يمكن حصول العلم لخواص رئيس برايه في حكم شرعي مثلا وان لم يصرح به ويمكن حصوله لغيرهم من تتبع اقوالهم وافعالهم بعد ان علم ان هؤلاء الخواص لا يريدون الا على رايه ولا يصدرون الا عنه وان لم ينقلوا عن رئيسهم فيما قالوه حديثا قال الشارح الاساتيد في شرح الدروس كثيرا ما يقع في الوجود ان نعلم او نظن ان شخصا مثلا معتقده وطريقته كذا من غير ان يكون خصوص خبر منقول عنه في هذا الباب خبير بان انكار تحقق مثل هذا مكابرة بل وهو بديهة اذ نعلم قطعا في بعض المسائل ان الامام عليه السلام قائل به مع قطع النظر عن خبر ورد عنه مثل المسح على الرجلين ونحوه وانكار الضروريات مما لا سبيل اليه وهي ايضا من هذا القبيل اذ ليس علمنا بها من قبل الاحاديث المنقولة بل بنحو آخر الا ترى ان العوام ايضا يعلمونها ضرورة من دون علمهم بالاخبار قطعا واذا جاز ان يصل مثل ذلك الى الحد الضرورية التي يعلمها العوام قطعا فاي استبعاد في ان يصل الى حد القطع او الظن للخواص او لبعضهم وهو كذا الثانية العلم بالاجماع قد يحصل من مشاهدة المجمعين وسماع اقوالهم ان اكتفينا بالقول ومع ضم قراين تدل دلالة قطعية على مطابقة آرائهم لا قوالهم ان اشترطنا الرأي وقد يحصل بالتسامع سواء كان الطرق متواترا او احادا وقد يحصل من تتبع اقوال البعض وان لم يحط خبرا باقوال الكل فان لبعض الفضلاء ان الاطلاع على اقوال خواص طايفة وحصول العلم باتفاقهم على حكم يعني اتفاق الكل يمكن بنحو من التتبع وعدم وجدان مخالف بينهم سيما مع انضمام القراين الدالة عليه فان العادة تحكم بانه لو كان لغيرهم في تلك المسئلة مخالفا لظهر منه ولكان ينقل الينا ومنه القرينة المقدمة ليتبها المنطقيون والمتكلمون والاصوليون بالقطعيات العادية ولا يشك فيها اهل الانصاف ويستعملونها في المطالب العظيمة ثم قال بعد دعوى العلم باجماع الامامية رضوان الله عليهم على حلية المتعة وعدم قدح الاحتمالات كسكوت البعض تقية او قوله بان رايي كذا لكنا في حصول العلم المذكور فيحمل سكوت بعض خواصهم عن التصريح او ما يجري مجراه على الرضا به فهو في حكم الموافق للمصرحين الثالثة ان اجتماع طايفة كثيرة من اهل بلد بل من اهل بلاد متفرقة في نادي الاندية وذكرهم اقوالهم في مسئلة لكن يحقق الاجماع فيمتنع به من بعدهم الى آخر الابد امر غريب فلو كان له تحقق ووقوع لنقل نقلا متواترا لغرابته وتوفر الدواعي على نقل الامور الغريبة العجيبة وانا الى الآن لم اطلع على اجماع ثبت مدعيه سماعه الى آخره هكذا متصلا الى عن حضر هذا المجلس وشاهد عن التسامع من جمع وجمع في جميع الطبقات فاكثر الاجماعات التي يدعيها احد في زمان سابق على زمانه الظاهر انه حصل العلم او الظن به وبموافقة المعصوم للمجمعين من تتبع الاقوال والاحوال والقراين وانت تعلم ان مثل هذا التتبع قد يفيد لاحد قطعا وقد يفيد لاخر ظنا وقد لا يفيد شيئا فلا بد لكل مجتهد من التتبع وعدم الاكتفاء بتقليد غيره من المدعين الرابعة ان الذين يقولون بوجوب اظهار الامام القول الحق اذا اتفق العلماء على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه ان يعرف نفسه فعلى هذا

لوكان هناك حديث صحيح دال على خلاف ما اجتمع عليه العلماء في زمان الغيبة
او كان مجتهد واحد قايلا بخلاف ما قالوه مع معرفة نسبته لامكن ان يتوقف المعصوم ع
اكتفى به عن الحضور بنفسه واظهار الخلاف مع جهالة نسبه قال الاستاد المحقق في الحاشية قدس سره
في شرح الدروس وما يتوهم انه يجب على المعصوم ع ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه
لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ليس مما يتوهم من المناقشة سيما اذا كان في جملتهم
اصحابنا وايمتنا بخلاف ما اجمعوا عليه اذ لا فرق ظاهرا بين ان يكون اظهار الخلاف
على تقدير وجوبه بعنوان ان قوله فيه وان لم نعلم انه المعصوم ع اذ لم يقل القايلون
بوجوب الاظهار ح انه يجب على الامام ان يظهر القول بالخلاف مع تعريفه نفسه ع
للناس بل يقولون انه يكفي ان يظهر القول وان لم يعلم العلماء انه الامام ع وبين ان يكون
الخلاف مدلولا عليه بالرواية الموجودة في احاديث اصحابنا ولا يخفى انه على هذا لا بعد
القول ايضا بان قول الفقيه المعلوم النسب ايضا يكفي في ظهور الخلاف ايضا فتدبر انتهى
كلامه زيد اكرامه اقول اظهار الخلاف اما لانه لو تحقق اجماع على الباطل فيضل اهل
الاجماع ومن بعدهم دواما الى ردهم الى الحق والثاني يتصور على وجهين الاول ان ينصب
لهم دليلا مثل باقي الادلة الفقهية التي لا تخلو من مناقشات فعلى الاول لا فايدة في
اظهار الخلاف مع عدم معرفته على راي الامامية لان الاجماع من حيث هو اجماع ليس
بحجة عندهم بل المعتبر عندهم قول المعصوم ع ونقرب اليه الذات علم انهما صادران عن
اعتقاد لا عن خوف وتقية فلو فرضناه انه ع لم يظهر الخلاف لا يتحقق بمجرد قول جميع
العلماء المعروفين اجماع وعلى الوجه الاول الفرق بين وجود الرواية الصحيحة والفقيه
المعروف النسب الذي يستدل بالدليل الظني وبين ظهور الامام ع وبيانه الحق
واضح وعلى الوجه الاخر لا يظهر فرق كما قلناه ونقلناه ويظهر من الشيخ ره في العدة
انه يقول في بعض الصور بانه يجب على الامام ع رد المبطلين الى الحق اما بنفسه او



او بغيره من بعض ثقاته الراوية في العدة ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال
ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم ع الاستتار
ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسألة او يعلم بعض ثقاته الذين يكون
اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك من خبره الى الامة ويقترن بقوله
علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علتنا بقاء التكليف
وعدم ظهوره او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق اقول ويظهر منه
القول بوجوب الظهور كذلك بطريق اولى اذ اتفق الكل على الخطاء ويلزم منه حجية
اجماع جميع العلماء المعروفين اذا لم يظهر الامام ع خلافهم بنفسه او بغيره قال شيخنا
المحقق الشكاني في رسالته في الاخبار والاجماع ان قول الشيخ في غاية الضعف لانا لا نسلم
عدم جواز الاستتار ووجوب الاظهار فلعل بعض الموانع مثل التقية وغيرها
مما لا اطلاع لنا عليه يمنعه من الظهور او الاظهار ونقول القول بحجية خبر
الواحد وعدمها متقابلان فاحدهما باطل قطعا فاي نفع من ثقات الاسلام
اعلم ان القايلين بما بحقيقة الحال واثبت صدق مقالته بالمعجزة وبالجملة مدة
بيان الاختلافات التي في زمان الغيبة على وجه يظهر حقيقة قول احد القايلين
باحد المتقابلين وخطاء قول القايل بمقابل آخر اكثر من ان يخفى على من له ادنى
تتبع في المسايل الشرعية انتهى كلامه دفع مقامه الخامسة الاجماع حكم اما ان يكون من
جميع خواص طايفة منها او من بعضها والطايفة اما الاثنى عشرية او غيرهم والثاني
اعني غير الامامية لا نظر اليه وعلى الاول اما ان يتحقق في زمان واحد من ائمتهم ع
او يتحقق في زمان غيبة صاحب العصر المنتظر صلوات الله عليه وعلى التقديرين اما
ان يكون هناك خبر مخالف لما ادعى الاجماع فيه اولا وعلى الثاني اما ان يكون خبر
موافق اولا فهذه هي المقدمات ولنكن في ذكرمنك **قوله** والحق امكان وقوعه

لا شك فی ان العلم العادی حاصل لنا بان جمیع خواص ائمة النبی ص قائلون بوجوب
الصلوة ونحوها وان جمیع خواص الشیعة قائلون بحلیة المتعة متعة الحج ومتعة
النساء وان قولهم هذا انما هو صادر عن قول امامهم ورایه وان فرضنا عدم وجدان
خبر فی ذلک وهکذا الحال لو فرضنا حصول العلم لنا بان فضلاء اصحاب الصادق
قائلون بالتخییر بین التسبیح والحمد فی غیر الاولیین مع حصول العلم بفتوی الاخرین
من اصحابه ع وغیرهم من اصحاب باقی الائمة ع وعدم وصول خبر فی ذلک الینا
من فی المقدمات فظ لمکان الوقوع والعلم والحجیة بقی الاشکال فی دعوی الاجماع
فی زمان الغیبة وسیجیء الکلام فیه **قوله** الثانی الاجماع لا لم یتبین رح ان اطلاق
الاجماع علی المعنی الاول وهذین المعنیین بای طریق هو والظاهر ان هذین فرد ان
للمعنی الاول اذ یصدق علی مثل هذا الاتفاق انه اتفاق جمع یعلم به ان المتفق علیه
صادر عن الامام ع **قوله** هذا القسم من الاجماع اما ان کان المراد عدم التمیز عند
اهل الاجماع فانا لما علمنا من ان الامام ع قبل وقوع الغیبة کان مشهورا مما لا ریب فیه
وان کان المراد عدمه عند العاملین الذین حصل لهم العلم به بتوسط تتبع الاقوال
وشهادة القرائن فلا یرد علیه بعض الفضلاء قدس سره المحقق ان معنی وجوب
دخول المعصوم ع فی الاجماع لیس الا ان قوله ع یجب ان یکون موافقا لاقوال
المجمعین وهذا لا یستلزم دخول شخصه فی جملة اشخاصهم بل ولا کونه فی
ازمانهم فان انعقاد الاجماع فی زمان الغیبة غیر موقوف علی دخول خصوص
قول امام العصر صلوات الله علیه فی اقوالهم بل ربما انعقد علی طبق قول غیره
من الائمة الماضیة علیهم السلام فان قول کل منهم حجة حیا ومیتا ولهذا الدقیقة
لم تحتج الخاصة فی تعریفهم الاجماع الی ما قید به العامة تعریفاتهم له من قولهم فی
عصر بل لو قید به لکان مخلا لخروج هذه الصورة به مع انها العمدة فی هذا الباب



الباب وانما یحصل الاطلاع منا علی موافقة قوله ع لقولهم بالقرائن والآثار
المعلومة بالتتبع الدالة علی ان اتفاق هذه الطائفة لا یکون الا علی طبق ما ثبت عندهم
من قوله ع قال الشیخ الطوسی ره فی العدة قد لا یتعین لنا قول الامام فی کثیر من الاوقات
فنحتاج ح الی اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم ع داخل فیهم انتهی واما
اطلاعنا علی اتفاقهم فهو عند التتبع لآثارهم وقد مرت الاشارة الی ثبوت
علمنا ببعض اتفاقاتهم من هذا الطریق علی وجه لا ریب فیه فما ذکره فظاهر هذا التحقیق
وجه دفع ما توهم بعض الفضلاء فی هذا المقام من ان الاجماع قد یطلق علی اتفاق
جمع علی امر نقطع بان احد المجمعین هو المعصوم ع ولکن لا یتمیز بشخصه وهذا القسم من الاجماع
مما لا یکاد یتحقق لان قول الامام ع قبل وقوع الغیبة کان ظاهرا مشهورا عند الشیعة
فی کل عصر یعرفه کل منهم وبعد الغیبة یمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق اقول
لم یظهر مما افاده رح حصول القطع بان المعصوم ع احد المجمعین بل حصل القطع بان
قوله ورایه موافق لما اجمعوا علیه والمتوهم کانه لا یمکن تحقق مثل هذا الاجماع وانما عرض
عدم تحقق ما یدل علیه التعریف علی الظاهر والمهم هنا بیان حال صور بعض الاجماعات
التی ادعوها فی زمان الغیبة فنقول المدعی للاجماع اما ان یدعی انعقاده فی غیر
زمان الغیبة الکبری اوفیه والاول سیجیء الکلام فیه ان شاء الله وعلی الثانی اما ان یدعی
الآخر اجماعا فی هذا الزمان ایضا علی خلافه اولا وعلی التقدیرین اما ان یکون فی
الکتاب او الاخبار او اقوال اصحاب الائمة ع شاهد لاحدهما او لهما او علی احدهما
او علیهما اولیس فیها للمسئلة عین ولا اثر وعلی التقادیر فاما ان یکون فی المسئلة قول
مخالف سواء کان من واحد او اکثر اولا ثم نقول اتفاق جمیع علماء الامامیة فی ذلک
الزمان لو فرض امکانه ووقوعه والعلم به فلیس بحجة اذا لم یکن بحیث یکشف عن قول
المعصوم ع او فعله او تقریره المطابق کل منها لاعتقاده سواء کان صاحب العصر ع ام من تقدم

مثال آخر لبعض الاجماعات

[illegible] العصر [illegible] کل [illegible]

او واحد من الائمة الطاهرين عليهم السلام والقول بان مثل هذا الاتفاق مستلزم للكشف عن مطابقة قوله ورايه لما قالوه لوجوب الظهور عليه لو اجمعوا على الخطاء قد عرفت ضعفه ودخول مجهول النسب فيهم غير مستلزم لكونه هو المعصوم لان الاستلزام مبنى على هذا الاصل الضعيف ولكن يمكن دعوى القطع بموافقته لهم فى بعض الصور المتقدمة الاولى ان يعلم اتفاق كل علماء ذلك الزمان او بعضهم مع عدم العلم بمخالف على مسئلة وجد لها شاهد من الكتاب او السنة او فتاوى اصحاب الائمة ولم يطلع بمخالف لها منها وشرطى فتاوى الاصحاب ان لا يكون بحيث عدها كاشفة عن قوله والا لكانت هى اجماعا مستقلا بنفسه كما سياتى فانه يحصل العلم العادى بموافقته وقد سبق ما يدل على ما قلنا فى المقدمة الثانية ويوجب هذا العلم القطع بالكتاب مثل الذى لولا هذا العلم بالوفاق لكان ظنيا وكذا القطع بالخبر سندا او متنا ولكن افادة مثل هذا الاتفاق القطع لكل احد او الظن بموافقة قوله عليه السلام لقولهم ليس الا كما اشرنا اليه فى المقدمة الثالثة الثانية ان يعلم الاتفاق على مسئلة مع تعارض الاخبار فيها وكان هذا الاتفاق من قدمائنا الاخباريين الراويين لتلك الاخبار التاركين لاحد المتعارضين العاملين بالاخر سواء كان هناك فتوى لواحد من اصحاب الائمة موافقة لاقوالهم او لم ينقل عنهم فتوى اصلا وسواء قلنا اتفق معهم الاصوليون ام لا وهذا ايضا مع ما بعده مثل سابقه فى ايجاب القطع او الظن بدخول قول المعصوم عليه السلام وانما قلنا الاخباريون لان اتفاق الاصوليين ربما كان مبنيا على ترجيح احد المتعارضين لمرجحات مذكورة فى الاصول عن ما يظن من الاحاديث وهى امور ظنية لا اعتماد عليها فكيف تطمئن النفس بقولهم وفتاويهم ولا شك فى اختلاف مراتب العلم مع وجود الموافق ومع عدمه ومع وجود المخالف ومع عدمه الثالثة ان يعلم اتفاق هؤلاء القدماء ايضا على مسئلة مع عدم نقل نص فيها فانه يحصل للمتتبع لاقوالهم



لاقوالهم واحوالهم انهم لا يقولون الا عن راى الامام عليه السلام وقد مر فى المقدمة الاولى ما يرشدك الى ما قلناه من حصول القطع بقول احد مع عدم نقل خبر عنه الرابعة ان اتفاقهم ايضا على حكم مع وجود نص او نصوص على خلاف ما اتفقوا عليه سواء كان هناك خبر ولو ضعيفا مطابقا لما قالوه ام لا وكلما كانت النصوص اكثر واصح واقوى يكون القطع بان الواقع خلاف مناطيقها اكثر ظهورا واولى وانما صدرت عن مصلحة ولما اتفق المتاخرين بكلها فلا يسمن ولا يغنى واما الاخباريون منهم فلبعد حصول القطع بقول المعصوم من غير طريق التواتر والمفروض عدمه واما الاصوليون فلاعتمادهم على مامية بحيث جعلوها معارضة للنص وان كان صحيحا كما يظهر لمن نظر فى الفوايد والطوسية ورسالة الشيخ الفاضل شهاب الدين العاملى ره ولعل هناك صورة اخرى يمكن فيها حصول العلم بدخول قول المعصوم عليه السلام فيها فانى لم اقصد استيفاء الصور بل ذكرت ما حضر ثم ان هذه الصور وامثالها لو افادت لاحد ظنا بدخول المعصوم عليه السلام اما لكونها منقولة من طريق الاحاد او لعدم افادة القراين القطع بدخول قوله فهل يجوز التعويل عليها ام لا فيجيء تحقيق القول فيه انشاء الله تعالى عند تكلم المصنف على الاجماع المنقول بخبر الواحد قوله وايضا اجماعهم الخ انت تعلم ان العوام يتبعون علمائهم فاذا اجمعوا على الباطل يلزم منه ضلالتهم سواء كان اتباعهم واجبا او محرما توجب ظهور الامام عليه السلام عند المستدل والاصل ان استلزام الاجماع للضلالة ليس مشروطا بوجوب الاتباع غاية الامر ان يكون العوام ملومين باتباع من لا يجب اتباعه بل يحرم وليس هذا ايضا ان المستدل بعد ما ضلوا هذا الحرام فانجوا ما قاله او لا بل نقول ان القدر المسلم من وجوب رد الرعية الى الحق ما لو اجمع العلماء على ما يخرج الناس من الدين واما الاتفاق على مسئلة فرعية فكلا
١١ قوله وثانيهما الخ هذا هو القسم الذى ينعقد فى زمان الحضور وقد

اتى شيخنا الفاضل المحقق فى الذخيرة بجملة وافية لبيان هذا المطلب وبعض ما سبق
وانا انقل عبارته قدس سره بطولها لاشتمالها على فوايد قال ره فان قلت يحصل
العلم بموافقة المعصوم عم فى بعض الاحكام بحسب القراين الكثيرة كما اذا ظهر فى حكم
الاحكام المهمة التى يقع الاحتياج اليها غالبا بعموم البلوى بها اتفاق المشهورين من
الامامية ولم يعلم بالتتبع التام مخالف له او قادح فيه طاعن عليه فى يحصل العلم بان
هذا مذهب الائمة عم لانا نعلم ح ان علماء اصحابنا الامامية ممن عاصر الائمة كان على
ذلك والا لنقل بمقتضى العادة واذا كان علمائهم جميعا او اكثرهم متابعين لهم على شىء
من الاحكام الشايعة التى يقع الاحتياج اليها فى غالب الاوقات لعلم موافقة الامام عم اذ
من المعلوم ان جماعة كثيرة من العلماء والاتقياء ونقلة الحديث وحفاظ الرواية
كانوا فى عصر ظهور المعصومين عم قرنا بعد قرن وخلفا بعد سلف فى مدة طويلة
متمادية تنيف على ثلثماة سنة وكان جماعة منهم مشهورين بالعلم والتقوى مقبلين
للرواية والفتوى منصوبين لذلك من قبلهم عم وكانوا مختلفين الى مجلس المعصومين
فائزين بادراك تقاتهم آخذين حقايق المسايل عنهم عم بالسماع والعيان على وجه
القطع واليقين دون الظن والتخمين لما بعدهم من الطوارد من افكار الظنون والاهواء
والتجنب عن الاقيسة والاراء وكانوا متمكنين فى كثير من الاحيان من استعلام الحق
فى الوقايع التى تحصل احتياجهم اليها ووقع البلوى بها ومن معلوم ان جماعة من امثالهم
اذا اتفق علمهم او فتويهم على شىء كان ذلك موافقا لعمل المعصوم وقولها البتة اذ من خلاف
العادة ان يتفقوا لها بدون ان يحصل لهم العلم مع تمكنهم منه وقد تدرج جماعة
عن هذا المقام حتى قال فى الذكرى ان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه فى شرايع ابى
الحسن ابن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته ولهذا
العلة تراهم يرجحون الاخبار الضعيفة المعولة عند المتقدمين الموافقة لفتاوى



لفتاوى اكثرهم على الاخبار صحيحة الاسانيد على انه لا يصح فى العادات ان لا يعلم
المعصومون عم بعلمهم وفتويهم اذا كان مستمرا لهم او علموا ولم ينكروا عليهم
مع كثرة اشفاقهم عليهم واجتهادهم فى هدايتهم وتعليمهم ولو كان شىء من
ذلك ثابتا لنقل البتة لان رواة الحديث ونقلة الاخبار وحفظة الآثار
على كثرتهم وانتشارهم فى اقطار الارض وطول مساعيهم وتوفر دواعيهم اخذوا
العلم والرواية من اصحاب الائمة عم وبعدهم آخرون واخذوا عنهم وكذا تعقب السلف
الخلف والآتى الماضى وهلم جرا الى زمن المشايخ المتأخرين عنهم الذين دونوا الفقه
وضبطوا الاقوال وميزوا بين الخلاف والوفاق رضوان الله عليهم اجمعين فلو كان
قول من اقوال المتقدمين خارجا عن اقوال هؤلاء خصوصا اذا حكموا بالاتفاق الا
ان يكون قولا نادرا مطروحا عند المشهورين من اصحابنا المتقدمين بل عمل اثنين
او ثلثة منهم يوجب ما ذكرنا لولا احتمال ان يكون اعتمادهم على رواية غير متواترة
او خبر صدر عن المعصوم عم تقية او لمصلحة من المصالح او مؤولا بتاويل خفى مع وجود المعارض
لكن هذا لاحتمالات ترتفع فى الصورة التى ذكرنا قلت الامر كما ذكرت اذا حصل العلم
باتفاق جماعة من اصحاب الائمة عم ولكن طريق هذا العلم منسد فى زماننا الا
فى قليل من المسايل التى صادرت من ضروريات دين الامامية كوجوب المسح فى
الوضوء وعدم جواز المسح على الخف وبطلان القياس وامثالها واما فى غيرها
من المسايل فلا فان غاية ما يمكن لنا الاطلاع على مذاهب اكثر المفتين المتأخرين
عن قدماء الحديث وهم اصحاب كتب الفقه ولا يحصل العلم بمذاهب القدماء
واصحاب الائمة عم فانهم لم يكن من عادتهم ان يصنفوا كتابا يذكرون فيه اقوالهم
وفتاويهم بل كان من عادتهم جمع الاخبار المعتمدة التى وصلت اليهم وكانوا
يعملون بها كما يظهر بالتتبع وعلى هذا كان بعض السلف والخلف الى ان نشأ تحرير

الفتاوى وتصنيف كتب الفقه بعد ازمان الائمة عليهم السلام بمدة طويلة فمذاهب اصحاب
كتب الفتاوى ولا يكشف عن مذاهب اصحاب الاخبار واتفاق اكثر الفقهاء لا يدل
على موافقة المعصوم وبالجملة لا يخفى اما ان يوجد في المسألة خبر ام لا فان وجد
خبر في المسألة كان التعويل على الخبر والحجة التعويل على الظن الحاصل به بعد النظر
في معارضه واعتبار القواعد الصحيحة المقررة في الترجيح فكنا مستغنين هناك عن
تجشم هذا البحث وان لم يوجد في المسألة خبر بعد التتبع والعلم بمذاهب قدماء
ارباب الحديث من اصحاب الائمة عليهم السلام مشكل جدا ولا يعقل سبيل الى هذا الا امران
احدهما فتاوى الفقهاء المتأخرين عنهم وقد عرفت انه غير ناهض بالدلالة عليه
وثانيهما نقل بعض الفقهاء اجماع الفرقة على المسألة وهو ايضا ضعيف لما عرفت
من تعذر الاطلاع على الاجماع بالمعنى المعروف عند الاصحاب فمرادهم بالاجماعات
المنقولة في كتبهم في كثير من المسائل بل اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر اما
يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤدٍ بحسب القرائن والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم
موافق في هذا الحكم او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة الى غير ذلك
من المعاني المحتملة وقد نبّه على هذا الشهيد في الذكرى ومما يرشدك الى هذا
ان منهم من يدعي الاجماع على حكم من الاحكام ثم يدعي آخر الاجماع على خلافه وقد
يفتي المدعي بخلافه ووجود المخالف من الشايع فيما ادعى عليه الاجماع كثير جدا
حتى لا يوجد باب من ابواب الفقه الا وقد وجد مسايل متعددة من هذا
القبيل ومن نظر في شرحنا هذا يطلع على كثير من هذا الباب ومن اراد ان يشاهد صحة
ما ذكره فلينظر الى كتاب الانتصار للسيد المرتضى ره والخلاف للشيخ ابي جعفر
الطوسي والغنية لابن زهرة والسرائر لابن ادريس فانها مشتملة على ادعاء
الاجماع في كثير من المسايل المودعة فيها مع وجود الخلاف في كثير منها حتى من



من المدعي وقد جرى هذه الطريقة المتأخرين مثل المصنف والشهيدين وغيرهم
والذي نظلي من تتبع كلام المتأخرين انهم كانوا يستنبطون الى كتب الفتاوى
الموجودة عندهم في حال التأليف فاذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي
ثم اذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى
المذكورة ويرشد الى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها اذ ليس
المقام محل استقصاء هذا الباب فانه متعلق بفن الاصول وانما الغرض التنبيه
على حقيقة الحال مع هذا فلا انكر حصول الظن به في بعض الاحيان ولكن في حجيته
على الاطلاق نظر فهو من القرائن التي توجب التقوية والتاييد ولا يصلح لاثبات
الحكم فيما افهم والله اعلم بحقيقة الحال ومع هذا كله ينبغي ان لا يترك الاحتياط في
امثال هذه المواضع **قوله** وسيما اذا لم يكن ينظر من ان الاعتماد على الاجماعات
المنقولة مشكل وان كانت فتاوى اصحاب الائمة معلومة لكن مع عدم العلم بكون
اشكال فان كان مراده بانه لا يجوز العقل اجماعهم على فتوى من غير سماع
من الامام مع فرض العلم بفتاويهم واتفاقهم فليس للاشكال وجه وان كان المراد
غيرهم او هم مع عدم الوفاق فليس بين صورتي العلم وعدمه فرق **قوله** نعم
لا يبعد جواز الاعتماد اه قال افضل المتأخرين قدس سره في شرح الدروس
لا شك ان حكما من الاحكام اذا لم ينقل به قائل من اصحابنا الامامية وكان فتويهم
واقوالهم متطابقة على خلافه فيحصل الظن القوي بانهم اخذوا خلافه من
الامام عليه السلام بعنوان لم يبق فيه ريب ولا خلاف اذ العادة لم تجر بان ما لا يكون كذلك
لم يقع فيه خلاف بينهم مع كثرتهم ومخالفة اذهانهم في ادراك الامور و
الفروع ومباينة مشربهم في تاسيس المباني وتاصيل الاصول سيما اذا وجدت
الروايات المتعارضة من الائمة عليهم السلام في طرفي المسألة اذ على هذا يصير الظن اقوى

لما ترى من عادتهم وتشاهده من دينهم انه قلما يكون ان يكون في حكم ولم يوجد
قايل من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة
شاذة نادرة واذا لم يوجد عليه دون منظر في الاولى واحتمال ان يكون مخالف من
الاصحاب المتقدمين ولم يصل خلافه الى مدعي الاجماع بعيد ايضا جدا لما ترى
من شدة اجتهادهم في تتبع الاقوال وتفحص المذاهب حتى انا نريهم في المسايل
قد تتبعون الاقاويل ونقلوا خلافا نادرا من الاصحاب ان كان بل بعضهم
جهدا في تتبع اقوال العامة ايضا بحيث لم يفت منه شيء الا ما شذ وندر فكيف
باقوال الخاصة وبالمسايل المتعادفة التي تعم البلوى بها وبالجملة في مثل هذه
ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظن
وانكاره مكابرة ومثل هذا الظن لا ينقص من الظن الذي يحصل من خبر الواحد
يكون في اكثر المواضع اقوى منه واشد فح ان لم يكن على خلاف ما ادعوه من الاجماع
صحيح معتمد عليه فلا اشكال وان كان لم نقل بترجيح الاجماع عليه فلا اقل من
اذا دلت حجية خبر الواحد ايضا على تقدير تمامها ليست بحيث توجب العمل به مع معارضة
مثل هذا الظن القوي له لاستجماع تاييده بما ورد في الروايات من انه خذ بما اجمع
بين اصحابك واترك الشاذ النادر لشموله لما نحن فيه ظاهرا فيحكم بالتساقط ويرجع
الى ما اقتضاه اصل او دليل آخر ولا يخفى انه ح اذا ظهر خلاف من واحد من اصحابنا
المتاخرين او جمع ايضا منهم فالظ انه لا اعتداد به ووجهه بعد تامل ما ذكرناه ظاهر
فلا يحتاج الى بيان واما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على حكم وادعى
وادعى بعضهم الاجماع على خلافه وادعى الخلاف فيه من المتقدمين او نقل
الاجماع لنفسه خلافا منهم او لم يدع احد خلافا لكن راينا في كلام القدماء
خلافه فالظ لنا بدليل انهم خالفوا فيه لا سبيل الى حجيته ولا وجه للتعويل عليه

نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدماء الاصحاب بحيث كان مخالفه شاذا نادرا
فلا يبعد ح جعله من مرجحات الدليل ومؤيدات المدلول باعتبار الرواية التي
نقلنا آنفا وباعتبار ان الظن يذهب غالبا الى انه في مثل هذه المواضع وفي
انفراده

بحث الاجماع التشرفي

لما نرى من عادتهم ونشاهد من دينهم انه قلما يكون ان يكون في حكم ولم يوجد
قايل من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة
شاذة نادرة واذا لم يوجد عليه دوية فنظن بو الاولى واحتمال ان يكون مخالف من

بذا الماتوى
النادرة
ن المسايل
قبل ال
لبعضهم
خلك
يكيف
القام
ثل هذ
القوى
الظن
الواحد بل
خبر
ن الاجماع
افلامن البناء
دفع
مع معا
تحية
لذا يجمع
جع
قطوين
بحابانا
ياه ظهر
حكم وادعى
مدعى
نقل
لعدماء
فهم
وبالعلم

[illegible]

نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدماء الاصحاب بحيث كان مخالفه شاذا نادرا
فلا يبعد ح جعله من مرجحات الدليل وموئدات المدلول باعتبار الرواية التي
نقلنا آنفا وباعتبار ان الظن يذهب غالبا الى انه في مثل هذه المواضع وقوع
الخطاء من القليل اكثر منه في الكثير واما جعله حجة براسها واخذه دليلا او بانفراده
فلا **قوله** يحصل العلم ح ليت شعري ما وجه الاستدلال بالاجماع مع خفائه
وعدم ذكر القاطع لكن ان نقول ان اصل الاجماع ما استدلوا به بل وجدوا من انفسهم
على ضرورتها يعتقد امامهم فافتوا به ثم لما جاء العصر الثاني استدل اهله باجماع
السابقين على الحكم لكشفه عن هذا العلم الضروري اما تجد من نفسك ان معتقد
امامك تعقيد الجبين والمسح على الرجل مع عدم ملاحظة نص دال عليه وبتفاوت
حال من صحبه ومن لم يصحبه وفي الاول ايضا تفاوت كثير فكم من مصاحب لم يدرك
الا صورته او انه لو شاء يجعل الارض ذهبا او لقلع هذا الجبل فلا يبعد من ظهور الحكم
عند جميع اهل العصر ولاستمراره في الاعصار حتى لا يحتاج احد في الاستدلال
الى الاجماع **قوله** البحث الرابع لا بحث النوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد ه
ان نقل احد اجماعا قطعيا فقوله اجمع الاصحاب على كذا يدل بالالتزام على نقل
قول المعصوم او فعله او تقريره فكانه قال قال الامام كذا او فعل بحضرته ولم ينكروا
لان جميع ذلك مطابق لاعتقاده فح يجري فيه ما يجري في الخبر صحة وضعفا واسنادا
وارسالا ونحوها وغيرها اذا نقله من ليس من اهل الاجماع وبينه وبينهم وسايط
فان اسنده الى واحد منهم يكون مرسلا وان لم يسنده يكون موقوفا وهكذا
فنقول قد قال بحجية خبر الواحد الا طائفة قليلة منهم المرتضى فتوقف فيها
وعللهم بما قال سابقا من تعذر الاطلاع من واحد على اجماع قطعي ونقله الينا
ذلك فلا اقل من اشتمال هذا النقل على نقل وقوع مستند لهذا الاجماع او نقل منهم



عمدة الاجماع المنقول بخبر الواحد

فمن لم يتوقف في حجية خبر الواحد فكيف يتوقف في حجيته نعم لو كان هذه المضايقة ممن لم
يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى وابن زهرة ومن يتبعهما لكان لها وجه ولكن
لم تنقل عنهم بل مدار احتجاجات السيد قدس سره على الاحكام المختلف فيها على نقل
اجماعات الطائفة بل يقدمه على ظاهر الكتاب فضلا عن غيره من الادلة كما مر وايضا
قد ظهر مما سبق ان الاجماع الحقيقي هو ما يفيد القطع بدخول قول المعصوم ثم فيه من جهة
حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من هذه الطائفة بما تقع الاشتباه ولزم الوثوق فقد يرد
اقول لا نزاع لاحد في ان الاجماع القطعي عند الشيعة ما قطع بدخول المعصوم ثم فيه لكنه
قد سبق ان الشيخ ره جعل نفس الاتفاق ايضا دليلا ولم يكتف بحكم العادة بدخول المعصوم
فصار حاصل كلام المتن ان العامة جعلوا الاتفاق دليلا على حقيته النقلي لقوله ثم
لا يجتمع امتي على خطاء والشيخ ره ايضا جعله كالدليل العقلي الذي ذكرنا تماما وقد
سبق الاشارة اليه وحاصله ان الاتفاق لو حصل كان المتفق عليه حقا والا لزم على
الامام عم اظهار الخلاف والا لم يحسن التكليف فاذا ثبت حقيته ثبت قول المعصوم
فانفق مع العامة في المدلول واختلفنا في الدليل والمصنف قدس سره تعليم قوله كما مر
ولعله ره ظفر بموافقة السيد للشيخ في هذا المقام فلهذا لم يشتبه بالاجماع المنقول
في كلامهما بجهول الاشتباه احتج ره الى بالحجة بقوله عز وجل فلولا نفر من كل
فرقة الاية وهذا مبني على كون العلم بالاجماع داخلا في التفقه وكون نقله للغير
مندرجا تحت الانذار وبقوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا منبه
على ان نقل الاجماع نقل المسند التزاما كما اشرنا اليه وبان باب العلم القطعي منسد
في كثير من المسائل الشرعية فيجب ان يكون طريقة الظن والعقل يحكم بقبح العمل بالظن
الضعيف مع امكان القوي وظاهر ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد ظنا
اقوى من بعض الاخبار فيجب العمل به قال الاستاد في رسالته وفيه نظر لانه قد يحصل



قد يحصل من القياس في بعض المواضع ظن اقوى من الظن الذي يحصل من رواية
معتبرة وعلى ما ذكره يجب العمل بالقياس ثم قال ره انه لا يبقى ريب في خصوص هذه
الصورة يبطل باخبار كثيرة لا يمكن تخصيصها بغير هذه الصورة وافاد بعض افاضل
المحققين زيد توفيقاته ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم بوجوب الحذر عن
المخوفات القطعية يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية عند انتفاء طريق القطع فما يدل
دليل ظني على وجوبه او على حرمته وانسد طريق القطع الى احدهما يجب فعل الاول
وترك الثاني بمقتضى العقل لحصول ظن الخوف من ترك الاول وفعل الثاني كما
هو مقتضى الوجوب والحرمة الايلام الواقع في بدنه بترك امر او بفعل امر يظن انجراره
اليها ام تخصيص الملازمة بوقوع بلية ظنية دنيوية ولا ملازم بفعل امر مثل يظن
انجراره الى بلية هي اشد منها وادوم من قدرته على اجتناب هذا الفعل وعلى
معذرته من القبح بالقاء نفسه الى بلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب عن الفعل الذي
يعلم انجراره الى البلية واما عند ظن الانجرار فلا ويظهر ان وجوب العمل بالظن
في الواجب والحرام مما يحكم به العقل الا ان يبين الشارع عدم وجوبه او عدم
جوازه مثل بيانه عدم جواز العمل بالقياس فلعل وجه المنع ان استنباط العلة التي
هي سبب الحكم وكونها علة بدون مدخلية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط
فيه اكثر وان حصل الظن للناظر البصير بقانون القياس فوجب على الشارع منعه لعله
مطلقا واما ما لم يمنع فيجب العمل بالظن بحسب حكم العقل انتهى كلامه زيد اكرامه
اقول الشارع نهانا عن العمل بالظن مطلقا واستثنى منه مواضع قولا وتقريرا
وليس ما نحن فيه منها وليس العقاب لانها لترك الواجب وفعل الحرام من جهة
ذاتهما بل هو لازم لهما من حيث ان الشارع امرنا بفعل الاول وبترك الثاني و
المفروض انه نهانا عن الاقتفاء بوجوب شيء او حرمته والعمل بمقتضاه من الطرق

المتبع للظن الا ما استثنی فان حصل لنا الظن بالعقاب لاجل وقوع الدائم مع ترک الواجب وفعل الحرام المظنونین حتی یحکم العقل بوجوب ازالة العقل بعد ملاحظة النهی المطلق المذکور یحکم بلزوم العقاب مع فعل مثل هذا الواجب وترک مثل هذا الحرام فتدبر وقال الاستاد دام ایامه فی الرسالة ما حاصله انه لا یمکن الاستدلال علی حجیة بعمل الصحابة فی زمانهم ولا بعده لعدم ظهور هذا علی وجه یظن منه اجماعهم علیه وانه کاشف عن رضاء النبی ص وقوله کما استدل علی جواز العمل بخبر الواحد باجماعهم وکذا لا یجوز بعمل اصحاب الائمة ع کما یستدل به علی العمل باخبار الاحاد اذ لم یظهر شیوع عملهم حتی یستدل منه علی الائمة ع کانوا عالمین به ولم ینکروا فهذا تقریر لهم وهو حجة او قول یظن من کلام رواة الذین اجمع اصحاب النبی ص علی جوازه وعملوا به وکذا اصحاب الائمة ع هو قبول الاخبار من قول او فعل او تقریر صریحا واما الاخبار عنها ضمنا فلا ولیس الحجیة علیه الاخبار المطلق او العام الشامل لمثل هذا الفرد فتامل اذا عرفت هذا فاعلم ان من حصر دلیل حجیة خبر الواحد فی الآیتین وهذین الدلیلین والدلیل الاول والقصة التی سیذکرها فی بحث خبر الواحد امکنه القول بحجیة الاجماع المنقول بخبر الواحد اما من لم یستدل بهما وردّ الاستدلال بهما ولم یعمل بالظن الا فی المواضع المنتاة ولا قال بحجیة بان عمل الصحابة والاصحاب فی الاجماع المنقول بخبر الواحد لان عدم العمل بمثل هذا الاجماع مسلم لما الانسداد طریق الاستنباط جل الاحکام یمکن القول بحجیة خبر الواحد دون الاجماع المذکور بحجیة بان الدلیلین فیه عندک وان لم یجز فیه الاتیان بخلاف الاجماع اذ لا یکون له دلیل تام علی رایه والظاهر ان المتم یمکنه المنع وعلی هذا فتامل لا دخل لاختلاف الاصطلاح فی التوقف فی الاجماع المنقول بخبر الواحد بل لو فرض تواتر نقل مثل هذا الاجماع ای



ای الواقع فی کلام هو کذا الاعلام لکان التوقف وعدم الاعتماد بحاله والحاصل ان الناقل ان کان ممن الاجماع الذی یعتبره العامة معتبرا فلا یعتمد علی ما نقل وان کانت النقلة متواترة وان لم یکن فحکم الاحکام حکم الخبر من حیث السند صحة وضعفا کما اشرنا الیه آنفا او ان نقل الفریقان فالظاهر الاعتماد لان المعتبر عند الفریق الثانی معتبر عند الاول بلا عکس فیعلم من نقل الثانی انه هو المعتبر بالتواتر وظن ثابت **قوله** والخبر ینقسم الی **اول** قول النبی ص والامام ع قد یکون خبرا وقد یکون انشاء ولیس غرض الاصولی متعلقا بتقسیم الخبر الی المتواتر والاحاد بحث یشمل خبرهما ایضا بل غرضه قسم حکایة قولهما او فعلهما او تقریرهما وهی التی یعبر البعض عنها بالحدیث فقال هو حکایة قول المعصوم او فعله او تقریره والمتواتر منها هو الذی یبلغ الحاکون له مبلغا احالته العادة تواطئهم علی الکذب والاحاد بخلافه و یعبر عن قول المعصوم ع بالمتن **قوله** وقد یفید العلم بالقرائن وهو ضروری **اول** خبر الواحد باعتبار القرائن ینقسم اقساما الاول ان یقترن به قرائن خارجة عن نفس الخبر ولوازم الغیر المنفکة عنه مفیدة للعلم بصدق قائله وقرائن اخری تدل علی صحة متنه ویقال للقسم الاول القرائن المفیدة للعلم بصحة الخبر فی نفسه وللقسم الثانی القرائن المفیدة لصحة متضمن الخبر والثانی من اقسام خبر الواحد هو الذی اقترن بالقسم الاول من القرائن دون الثانی والثالث هو ان یقترن بالثانی لا الاول والرابع هو الذی لا یقترن بشیء منهما مثال الاول ان یخبر من علمنا صدقه باعتبار القرائن بان النبی ص قال ان العالم حادث او صوموا رمضان ونحوهما مما یدل علی صحة متنه برهان او نص من کتاب او سنة متواترة او اجماع ومثال الثانی ان یخبر من علمنا صدقه بان النبی ص قال التسلیم فی الصلوة واجب والمعصوم ع قال القهقهة توجب الوضوء فنحن نقطع بان النبی ص والامام ع قال احد القولین ولا

ذ الصادر بعد العلم ... ولا سیما التمام والتکلم ... و احکام ...
تمیز التاخیر بالخوف بالقرائن و ذ ... الشیخ

نقطع بان التسليم واجب بالمعنى المصطلح لاحتمال ان يقصد من الوجوب الاستحباب
المؤكد وكذا لا نقطع بايجاب التمتمة بالوضوء اذ يمكن صدوره تقية او اتقاء او
لمصلحة اخرى لا نعلمها وليس هناك دليل عقلي ولا كتاب ولا سنة متواترة ولا اجماع
على وجوب التسليم وايجاب التمتمة ومثال الثالث ان يخبر من لا نعلم صدقه ولا كذبه
بان النبي ﷺ قال صوموا شهر رمضان فنحن وان لم نعلم صدق الراوي ولكن
نعلم صحة المتن وهو وجوب الصوم للكتاب والسنة والاجماع قال الشيخ ره في العدة
بعد ذكر القراين المفيدة لصحة مضمون الخبر وهي ما اشرنا اليه من دليل العقل وغيره
فهذه القراين كلها تدل على صحة متضمن اخبار الآحاد ولا تدل على صحتها في نفسها
لما بينا من جواز كونها مصنوعة وان وافقت تلك الادلة انتهى كلامه اعلى الله مقامه
ومثال الرابع واضح من الامثلة المتقدمة **قوله** اختلفوا العلماء في حجية خبر الواحد
الخالي عن قراين القطع الى **اقول** لا يتصور النزاع في حجية خبر الواحد المقرون بالقراين
المفيدة لصحة متضمنه سواء اقترنت بما يفيد صحته في نفسه ام لا اذ الادلة الأخر
اغنتنا عن ان ننظر الى مثال هذا الخبر نعم ربما يلاحظ لتكثير الادلة والتأييد واما
الخبر المقرون بما يفيد صحته في نفسه دون متضمنه فيتصور النزاع فيه ولكن لا من جهة
صدقه وصحته في نفسه بل من جهة اخرى وهي جواز العمل بمتضمنه لو كان لفظا صريحا
لا نصا او صحيحا ان مثل هذا الخبر لو دل الكتاب وغيره من القواطع المذكورة على
العمل بخلاف متضمنه يجب ترك العمل به اتفاقا ولا منافاة بين صدقه في نفسه وترك
العمل به قال الشيخ ره في العدة ايضا بعد ان ذكر القراين الموجبة للعمل بخلاف ما تضمنه
الخبر وهي الادلة القطعية المذكورة وانما قلنا ذلك يعني ايجاب تلك الادلة لترك
العمل بالخبر لان هذه توجب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب
الظن والظن لا يقابل العلم ثم قال ولا يجب على هذا ان نقطع على بطلانه في



في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا نقف عليه او خرج
على سبب خفي علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج التقية وغير ذلك من الوجوه
فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل بحيث ما قدمناه انتهى كلامه
رفع مقامه اقول الذي يظهر لي هو انه فرض الخبر من القسم الرابع وتكلم فيه ولكن لما
كان جاريا فيما نحن فيه اجريناه وان لم يدل دليل على خلاف متضمنه والمعنى وعرض
عدم دليل قطعي يوافقه اي ان كان لفظه نصا على المراد منه فلا نزاع في وجوب العمل به
وان كان ظاهرا فيتصور النزاع من الذين يقولون ان الاصل عدم اتباع الظن
الا بما اخرجه الدليل ولا دليل هناك ولكنك اذا نظرت الى الادلة التي اقيمت
في هذا الموضع من قبل المجوزين كاستدلالهم بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية
علمت ان النزاع ليس في صحة الاستدلال بخبر الواحد وجواز العمل به من جهة ظنية متنه
بل من جهة حال سنده فبقي ان يكون النزاع في القسم الرابع وانما اطنبنا الكلام لئلا
يتوهم بعض القاصرين ان النزاع في القسم الثاني اذا عرفت هذا فنقول اشتهر القول
بعدم الحجية من السيد ره وموافقيه وبالحجية من الشيخ ره ومتابعيه وقد قطع بعض
العلماء بان لا مخالفة بين هذين الجليلين والمعروف كما ترى وان لم يقطع ولكنه
قال بالظهور فهنا مقامات الاول في نقل كلامهما والثاني في الاشارة الى
مواضع من كلام الشيخ تدل على المخالفة وما يتبع هذا الثاني اما المقام الاول فقال
السيد ره على ما نقل عنه في المعالم انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك
ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة
ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير
في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب
الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل بالاخبار الآحاد ويجري

ظهور منه منهم في اخبار الاحاد يجري ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره
وقال في المسائل التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل
التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون
في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي
القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالف لهم ثم قال وقد اورد السيد
على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار
فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من
مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول
فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم
ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل
عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ثم قال فيه ايضا
ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية
في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على
صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة
في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد اقول ودلالة كلامه قدس سره على عدم
حجية القسم الرابع مما لا ريب فيه ويستفاد من مجموع كلامه ان الحجة عنده الخبر المتواتر
والاحاد المحفوفة بالقرينة المفيدة لصحة الخبر في نفسه والاجماع وكانه انما لم يذكر
الاحاد في جواب السؤال لانها مع القرينة في حكم المتواتر فاكتفى به ويستفاد منه ايضا
ان الاخبار المحفوفة بالقرائن المذكورة اذا تعارضت واختلفت فان كان هناك
قرينة على القطع بصحة مضمون احد المتعارضين يعمل به ويطرح الآخر والا فالعمل
بالتخيير متعين وانت تعلم ان التخيير انما يتصور في الاخبار التي لا قرينة على عدم



عدم صحة متضمنها وان الترجيح للقطع المفروض يتصور في اخبار يكون هناك
قرينة على صحة متضمنها وعدم صحة متضمن معارضها فلو عمل بظاهر المعارض اصلا
بل نقول كما نقلناه من الشيخ وان ملخص ما في نفسه وقال الشيخ ره في العدة والذي اذهب
اليه ان خبر الواحد انه لا يوجب العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة بالعمل به عقلا وقد
ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه
من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من
العدالة وغيرها ثم قال بعد ما ابطل المذاهب التي حكاها واما ما اخترته من المذهب فهو
ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا
عن النبي ص او عن واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا
في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل
على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن
فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة
على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون
ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت
هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون
حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد
النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام
الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان
جائزا لما اجمعوا عليه على ذلك ولا نكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم
لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا
في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل

او استعمل على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه
وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا
بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك
وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد
والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها
لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل لهم المعلوم
من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه
مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون رواته منهم وطريقه اصحابهم
فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا
وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد يجري مجرى العلم بحظر القياس وقد علم
خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر
الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحته ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا و
منهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما رأينا احدا منهم تكلم في جواز
ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املا فيه مسألة فكيف تدعون انتم خلاف ذلك قيل
له من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الآحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم
عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون هم خلافها وذلك
صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما
يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا
عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه واما من احال ذلك
عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره
كان محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال



الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول قد علم قائله وعرف
نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم نعتد بذلك القول لان قول الطائفة
انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا عن غير معصوم
علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في باب الاجماع
فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به فما الذي يحملكم
على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة
عن النبي صلى الله عليه وآله وهلا عملتم بالجميع او منعتم الجميع من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان
دليلا شرعيا عندنا فينبغي ان نستعمله بحيث قررته الشريعة والشرع يرى العمل بما يرويه
طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل
الى رواية الفاسق وان كان العقل مجوزا لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد
ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته
بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قال قائل هذا القول يؤدي الى ان
يكون الحق في جهتين مختلفين اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم
وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لو يكون الحق في جهتين ووجهين من
خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان صادرا من خبرين
مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضا من ان من منع
العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان
فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين اليس كانا
يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف يدعي ان المعلوم خلاف
ذلك ويبين ذلك ايضا انه قد روي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن اختلاف اصحابه
في المواقيت وغير ذلك فقال عليه السلام انا خالفت بينهم فترك الانكار للاختلاف ثم

اضاف الاختلاف الى الائمة امرهم لم يقبلوا لان ذلك جائز لما جاز ذلك عنهم ثم
قال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها
رووا ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك مما ذكره
في السؤال ولو صح انه نقله لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون
انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على
مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما
مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها
المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة
المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب
العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم
عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار
والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الآحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نحن
نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون
للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده
ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم
على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان
يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل
الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا
غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولهما
كما قلناه في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا
سئلوا عن التوحيد والعدل او صفات الائمة او صحة النبوة قالوا كذا روينا



ورويناه ويروون في ذلك كلها الاخبار وليس هذا طريق اصحاب الجملة وذلك انه
لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر
عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك
لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا
عالمين وهم عالمون على الجملة على ما قررناه فما يتفرع عليه من الخطأ فيه لا يوجب التكفير
ولا التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفة والفطحية وغير ذلك فعن
ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل
وان كانوا مخطئين في الاعتقاد واذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم عن
الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة ع نحو عبد الله
ابن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين عنهم وبني سماعة ومن
شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد
من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات في النقل فما يكون طريقه هؤلاء
جاز العمل به والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به
وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد
الصحيح ح يجوز العمل به واما اذا انفرد به فلا يجوز العمل به ذلك على حال وعلى هذا
سقط الاعتراض واما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليهم في روايتهم ومتهم في
وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية
بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة دون روايته واما المجبرة
والمشبهة فاول ما في ذلك انا لا نعلم انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا
يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها دليلا على انهم كانوا معتقدين
صحتها بل بينا الوجه في روايتهم لها وانه غير الاعتقاد لتضمنها ولو كانوا معتقدين

للجبر والتشبيه كان الكلام على ما بين وهذا الكلام على ما بين في الفرق المتقدم ذكرها
وقد بيّنا ما عندنا في ذلك وهذه جملة كافية في ابطال هذا السؤال فان قيل
ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجردها بل انما عملوا
بها لقراين اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز
ذلك لم يكن الاعتماد على ما عملهم بها قيل لهم القراين التي تقترن بالخبر وتدل
على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر
ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الآحاد ذلك لانها
اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن
الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها في مسائل
معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء القراين في
جميع هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القراين في جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا
وبينه بل كان معولاً على ما يعلم بالضرورة خلافه ومدافعاً لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه
ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئاً من القراين حكمت بما كان يقتضيه العقل
يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا
حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولاً على ما يعلم
ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضاً على جواز العمل بهذه الأخبار التي اشرنا اليها
ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة
المذاهب في الاحكام يفتي احدهم بغير ما يفتي صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة
الى باب الديات من العبادات والاحكام والمعاملات والفرائض وغير ذلك مثل اختلافهم
في العدد والرؤية في الصوم واختلافهم في ان التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع
واحدة ام لا ومثل اختلافهم في باب الطهارة في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء



شيء ونحو اختلافهم في حد الكر ومثل اختلافهم في استيناف الماء الجديد لمسح الرأس
والرجلين واختلافهم في اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم في عدد فصول
الاذان والاقامة وغير ذلك في سائر ابواب الفقه حتى ان باباً منه لا يسلم الا ويجد العلماء
من الطائفة مختلفة في مسائل منه او متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم
عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي
كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة الآف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف
الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تأملت اختلافهم في هذه الاحكام
وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف
العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفته
فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزاً لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه
صحيح يكون مخالفه مخطئاً مرتكباً للقبيح يستحق التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه
دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول كل مسألة مما
اختلفوا فيه عليه دليل قاطع وان يدل على الحق موافقه ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان
يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكن عنه بالكوت وان
امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكن لان العمل بما عملوا به كان جائزاً لما صح
وعلى اصولنا ان كل خطاء وقبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطاؤهم كان صغيراً
فانحبط كما يذهب اليه المعتزلة فلو جاز ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق
فيه والتضليل فان قالوا بل اكثر ما في هذه الاعتبار ان يدل على انهم خطؤوا
بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون
من خالف الدليل منهم اخطاء واثم واستحق العقاب الا انه عفي عنه عن خطئه واسقط عنه
ما استحقه من العقاب قيل له يجاب عن ذلك من وجهين احدهما ان غرضنا بما اخترناه

من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب فاذا
سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لا يجوز لانه لو كان
تدعى لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغرين
بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب يغريهم
عن العمل بها صار دفع فلو كان فيها ما هو قبيح لعمل به لما جاز ذلك على حال ثم قال ومما يدل ايضا
على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات
منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح
منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان
مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان فطحي وغير ذلك من الطعون التي
ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في
فهارستهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه برواته هذه
عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم فلولا ان العمل بما سلم من الطعن ويرويه
من هو موثوق به جائز لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحا مثل
خبر غيره فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار
بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه هذا هو الكلام في المقام
الاول واما المقام الثاني فقوله فيما نقلناه عنه في مواضع والذي على ان محل النزاع القسم
الرابع احدها انه اعترف بان النزاع في الخبر الذي لا يوجب العلم ثم شرط في قبول الخبر
الواحد شرائط هي كون الراوي اماميا عدلا وغير مطعون في روايته وكون الخبر غير محفوف
بقرائن صحة المضمون فخرج الثلاثة الاول من اقسام خبر الواحد عن محل النزاع اما
الاول فلوجهين احدهما ان العمل به غير مشروط بملاحظة حال الراوي لانا فرضنا القطع
بصدقه لاجل القرائن وثانيهما كونه موجبا للعلم بكون متضمنه محفوفا بقرائن الصحة



الصحة واما الثاني فللوجه الاول واما الثالث فللوجه الثاني فبقي الرابع محلا للنزاع
وثانيها انه قال في الاستدلال ان الطائفة عملت بما في الكتب والاصول المدونة الى
الثقات اذ الاقسام الثلثة لا يحتاج العمل بها الى هذا الاسناد وانما المحتاج القسم الرابع وثالثها
الاعتراض بتحقق الاجماع على عدم جواز العمل اذ لا معنى لتوهم الاجماع في الثلثة الاول
حتى يحتاج الى الجواب ورابعها جوابه عن الاعتراض الثاني بان الشيع فرقوا بين الموافق
والمخالف اذ لا معنى للفرق مع القطع بصدق الراوي وكذا لا معنى لاثبات مفرقها
نقض في القائل بالمنع بانه يقول بالتخيير في الاخبار التي يعمل بها فيلزم ان يكون الحق في جهتين
فما هو جوابه فهو جوابنا وجه الدلالة ان الاخبار المتعارضة عند هذا القائل لا بد
ان يكون من القسم الثاني لانه لا يعمل بالرابع كما هو المفروض ومتعارض الخبرين من القسم الاخر
والثالث مستلزم لاجتماع المتقابلين لانا فرضنا دلالة القرائن القاطعة على صدق المضمون
في هذين القسمين فوجود المتعارضين منهما موجب لصدق متضمنهما وقد فرضناهما
متقابلين فبقي القسم الرابع محلا للنزاع وهو الذي يقول الشيخ به ويمنع المانع فيحصل باعتباره
كون الحق في جهتين وسادسها جوابه عن الاعتراضين الذين ذكرهما بعد هذا لان
مرجعهما الى ملاحظة حال الراوي وقد عرفت انهما انما تقوما اذا كان النزاع في القسم الرابع وبالجملة
في كلامه مواضع اخرى ايضا تدل دلالة على ما قلنا بادنى تامل فتامل فظهر ان الشيخ قده
يعمل بجميع الاخبار الموثقة المدونة في اصول الامامية وكتبهم وهي التي اجمعت الفرقة
على جواز العمل بها وانها لا تخرج من القسم الرابع وقد يكون الراوي لها عاميا او فطحيا او غيرهما
آخر من فرق الشيعة وهو يجيز العمل بالجميع ويدعي الاجماع على جواز العمل بها لكن لا مع دلالة
القاطع على بطلان مضمون الخبر وهذا هو الذي فهم من كلام المحقق فاستقر رايهم عليه
قال ره في اصوله ذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن
لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي

دونت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي
تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي
وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل
به وقال في المعتبر افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما
تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق
عليه السلام ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند
يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك
طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما
يعمل بخبر العدل وافرط آخرون في طرف رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا واقتصر آخرون
فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم يأذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن
والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب
عنه او شذ يجب اطراحه اقول قد وقع هنا افراط وتفريط آخر وهو ان البعض جعل في قول
الشيخ ولم يكن هناك قرينة الى قوله ونحن نذكر القرائن فيما بعد وقد ذكرناه عند نقل
كلامه دليلا او دليلا منضما من غير ضم شيء آخر اليه على ان الشيخ يقول بجواز العمل بالقسم الرابع
ولا يخفى على المتامل ان عدم قرينة صحة المضمون كما يكون في الرابع يكون في الثاني ايضا فيمكن ان
يقول احد ان الشيخ يعمل بالثاني لا غير وهو الذي يعمل به السيد ايضا فاتفقا فارتفع النزاع
وقد قلنا ان بعض الفضلاء قطع بعدم الخلاف بين هذين الجليلين ودعاه الى هذا ما قال
صاحب المعالم ره فيه والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وامثاله مخالفتهم للسيد ره اذا
كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام واستفادة الاحكام
منهم وكانت القرائن العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على
الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه



عليه لا ما فهمه العلامة ره اليه انتهى كلامه ويؤيده مقالة الشيخ الفاضل المحدث شهاب الدين
العاملي في رسالته بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم قدس سره ولله در المحقق ما احسن النظر في فهم
طريق السيد والشيخ من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم يرد الاصول للشيخ وانما
فهم ذلك مما نقله المحقق ولو بالحق اكثر من هذا لو كان تحقيق ابان عن غفلات
المتاخرين كالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ
وهو صريح فيما فهمه المحقق موافق لما يقوله السيد فليراجع والذي اوقع العلامة ره
في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل الامامي ولم يتامل تمام
الكلام كما تامله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا
على جواز العمل بها وذلك ما يوجب العلم بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل
والا فكيف يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة عليهم السلام مع قدرتهم على اخذ اصول الدين
وفروعهم عنهم بطريق اليقين ان يعولوا فيها على اخبار الآحاد المجردة مع ان مذهب
العلامة وغيره انه لا بد في اصول الدين من الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج
عن ربقة الاسلام وللعلامة واتباعه وكثير من هذه الغفلات لا لغفلة او ما لبعدهم
بكتب الاصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخبار التي
من اصحابنا لم يكونوا معولين في عقايدهم الا على الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرائن
المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء به
من باب الشبهات والله الهادي اقول الذي دعى هذين الفاضلين الى نسبة الوهم الى
العلامة ره طاب ثراه هو حسبان ان دعوى الشيخ الاجماع من الطائفة على العمل مستلزم
للقطع بصدور تلك الاخبار عن الائمة عليهم السلام ولا يذهب على المتامل عدم الاستلزام كيف
وكل محصل يعلم انه لا مانع من الاجماع على العمل بالادلة الظنية وانه يجوز ان يقع
المتشبثة الى جوزت لكم العمل بالاحاديث المروية عني وان لم تقطعوا بصدورها

منن واما ان اصحاب الائمة كانوا متمكنين من الاخذ بطريق القطع فاقول ما فيه منع تمكن
الكل بجميع الاحكام في جميع الازمنة والثاني ان كون الاخبار عندهم قطعية للقرائن
لا يفيد الشيخ وامثاله والاكل اذ من المعصوم وان كان فاسقا يقطع بما سمعه هو عنه
وان كذب بناء على ذلك ادعى عدم جواز تحقق القرائن الشيخ ره بل اقول بجوازه لمن
تاخر عنه ايضا ولكني اقول بعد ملاحظة كلامه على تحقيقها له واما ان المحقق قد بالغ في اثبات ان الشيخ
ره اعتمد على الاخبار المحفوفة فلعل في كلامه ما يدل على هذا بل المبالغة التي في قوله
فلا نعتبرنا قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عملنا به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ
يجب اطراحه تدل على ان كل مقبول للاصحاب لا يجب ان يكون محفوفة بقرائن القطع عندنا
هذا وان في كلام الشيخ مواضع انظار ضربت عنها صفحا ولعلك تكتبها في الهامش ان شاء
وانما اطنبت لان المقام من مواقع الانظار ومزال الاقدام نسأل الله العفو عن العثرات
قوله الاول انا نقطع ببقاء التكليف اقول حاصله ان باب القطع بالمكلف به منسد
علينا في الاكثر وطريق الظن من غير جهة الاخبار كالقياس ونظايره قد منع من سلوكها
ونفقا فلو فرضنا ان العمل باخبار الآحاد ايضا غير جايز للزم اما سقوط التكليف او
بالمحال وهو تحصيل القطع وكلاهما معلوم الاستحالة اقول بهذا يسطع السيد ره مع
من المجتهدين لان منع السيد ره كما يظهر مما نقلناه عنه سابقا مبني على امكان حصول القطع
لادعائه ان اكثر اخبارنا محفوفة بقرائن مفيدة للقطع والمتاخرون لا يقولون بقوله
لو فرض امكانه لهم ولكنهم يدعون عدم تحقق القرائن وكان السيد ره لا يمكن له المنع على
تقدير صدق هذه الدعوى ولا يمنع صدقها الا بعض على ان الاخباريين في سعي
الكلام المتعلق بهذه الدعوى انتهى قوله الثاني انا نقطع انه يمكن ان يقال
من عاصر الائمة انما عمل بالخبر المحفوف بالقرينة والشاهد يرى ما لا يراه الغائب
يشهد بنفيها ولكن الانصاف ان التتبع كاشف عن عملهم مع حصول الظن بقول المعصوم



المعصوم من جهة الخبر قوله خبر واحد بالمنع اقول الآيات والاخبار الدالة على المنع
عن اتباع الظن مطلقا يكفي لهذا المنع الحاق بل الحق ان ادلة جواز العمل خصصت وقيدت
تلك الآيات والاخبار قوله الحق انا قد عرفت ان كلام الشيخ ره يدل على العمل
مع عدم القرينة قوله نعم انا قد علمت ان القرائن قسمان والتي ذكرها الشيخ ليست مفيدة
لقطعية صدور الخبر وظني ان الاكثر لم يلتفتوا الى هذه الدقيقة فوضعوا احد القسمين
مقام الآخر فتدبر قوله الثالث اقول الاستدلال بالاخبار الآحاد على حجية
خبر الواحد غريب الا ان يدعى التواتر المعنوي وينبغي التامل حتى يظهر الحق قوله
بعيد جدا اقول دعوى الجد في مقام الاستدلال ابعد جدا لان المانع يكفيه الاحتمال
الاحتمال اللهم الا ان يقال ان يجري اثبات المسائل الاصولية بظاهر مظنون قوله
قولهم حدثنا بها اقول يدل صريحا على جواز رواية الكتب اذا علم انتسابها الى اربابها فيكون
انتصال السند لمحض التيمن والتبرك واستجازة الاذن وبعض شيوخهم يدل على كونها غير محفوفة
بالقرائن المفيدة للقطع اذ معها لا معنى للاستجازة اللهم الا ان يكون غرضهم استجازة
ان يرويها عن الرواة بعنوان حدثنا واخبرنا مع عدم سماع ولكن قولهم فانها
حتى يبدل ظاهرا على ان غرضهم طلب الرخصة في الرواية مع عدم القطع بالصحة او
وفيه تقييد اليس فيه ما يدل على جواز العمل بما في الكتب وملاقيدين التسليم
له ظهور في ان ما في الكتب لم يكن مقطوعا به عند المذكورين مع ان قوله ع وان
جاءكم ما لا تعلمون يدل على عدم جواز العمل بالظن الا ان يقال بان العلم
شامل الظن ايضا ولا يخفى من تامل قوله اذ لا دخل الا اذا كان الوثوق من القرائن
المفيدة للقطع فدخلها على انا نقول ان قول الراوي يحتمل وجوها الاول ان يكون
الراوي بالحديث المخالفين ثقة والثاني ان يكون غير ثقة والثالث ان يكون الراوي
لاحدهما ثقة والآخر غير ثقة ولم يستفصل بل اجاب بان شرط العمل وجدان

الشاهد وظاهر ان لابد من القطع بما تضمنه الخبر ومعه لاتفاوت بين الراوي العدل
والفاسق وهو كما ترى يشهد بخلاف ما يدعيه المصنف والعبرة انما هي بحال الاخبار بسوال
السايل **قوله** وهي تدل الا القول بالحجية مع هذا الشرط ان لم يكن حقيقا للاجماع فلا
باس به هذا اذا لم يكن الاعتقاد مفيدا للقطع بصدق الخبر او يكون الاعلام قابلا
بمضمونه لموافقتهما اذ لو كان كذلك لم يكن من محل النزاع **قوله** اذ لاشك ان الآحاد من الثقة
المثل السائل الشاهد يرى ما لا يراه الغائب فمن اين يعلم ان حال الراوي في
العدالة او الخوف من ظهور شناعة الافتراء او غيرهما او حال المروي عنه في وجود
دواعي الكذب عليه وعدمها او الخوف منه وعدمه وغيرهما او حال المروي عنه الرواية
في موافقتها لصريح العقل والنقل وكون مضمونها بحيث ينفع اختلاقه وعدمه وغير
ذلك من القرائن ليت حاصله للحاضرين ولا ينتهي بهم الى حد القطع مع ان الغرض
من ابلاغ نظاير هذا المضمون ليس افادة العلم والعمل بل انما هو تذكير واحضار
لما عسى ان يغيب اليس قوله سبحانه وان ليس للانسان الا ما سعى كاف للخبر الاول من صدق
الخبر وصريح العقل وكذا النقل الامة اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون للثاني منه فانه من دل انسانا على غاية تجهيم
في الدنيا ثم هو خالف دلالته نفسه فرجع الموافق ببضاعته وربح والمخالف شد الم
وخوفه حين يكون من اعظم الناس حسرة وكيف بثواب الآخرة وعذابها واشد لا له
لهذا الخبر مع قوله تعالى ... ايهم الطرق الانذار الى قوله غير معلوم مجيب
**قوله** المتبادر انما تدل على تقدير التسليم ان ما فوق الاثنين ليس عدد التواتر
فثبت جواز العمل بل وجوبه بقول الثلاثة ومتى ثبت فيما ثبت في الواحد ايضا
لعدم القايل بالفصل وقيل على من ادعى شمول الطايفة للواحد ان ضمير الجمع في
قوله ليتفقهوا يابى عن ذلك بل يكفي منه ان المراد من الطايفة الجماعة واجيب عنه



عنه بان المرجع الطوايف المدلول عليها بقوله عز وجل من كل فرقة طايفة ويدل
عليه صحة قولنا لولا امر الامير واحدا من كل قرية ليصلوا بسانه فظاهر ان الضمير لا ينافي
ارادة الواحد من الطايفة هذا مع ما عرفت من ان الحجية والتواتر لبسا متلازمين
على تقدير كون الطايفة جماعة يكون خبرها من اخبار الآحاد **قوله** وايضا على تقدير
الا فيه ان الظاهر ان ينذر كل واحد الجماعة الذين خرج هو منهم الا ان يجمع
الآحاد الخارجون من القرية فينذروا باجمعهم بجميع من في القرية فيثبت مدعى المستدل
**قوله** وايضا يحتمل كون الانذار بما قاله لاستادة ان تخصيص الآية بفتوى المجتهد
في غاية البعد ان قيل باحتماله لان ارادة الاجتهاد من التفقه اصطلاح طاري لم
في زمان نزول الآية ولم يبح الاجتهاد في ذلك الزمان حتى يفهم من لفظ التفقه بل الظ
ان من سمع رواية من رسول الله صلعم بل من احد الائمة لعدم الفرق بينهما في حجية
قولهما عند اهل الحق يصدق عليه انه تفقه في الدين والظاهر ان سماع آية واضحة الدلالة
او حديث رسول الله صلعم من احد الحجج في مقام بيان الحكم مندرج في التفقه ايضا
وانما قلنا في مقام بيان الحكم لان سماع احدهما في غير هذا المقام لا يندرج في التفقه
ما لم يعلم عدم كونه منسوخا فكل من روى رواية او آية وكانت الآية او الرواية
اذا كانت نبوية ... ما ذكرتم ... وجوب شي او حرمته فقد
انذر السامع اما في الاول ففي الترك واما في الثاني ففي الفعل فظهر جواز العمل
بخبر الواحد في الوجوب والحرمة بالآية وجوازه في غيرهما بطريق اولى والقول في هذا
الكلام مواضع للنظر لان المتبادر كون الانذار بمعنى الفتوى بما فهم من الروايات
فيكون الفقيه هذا الراوي الذي سمع من المعصوم احاديث وفهم منها احكاما
فانذر قومه بما فهمه واطلاق الفقيه في العصر الاول على العارف ببعض الاحكام من
بعض الاحاديث كان شايعا لا يخفى كيفية شمول التفقه لسماع الرواية او الآية

ان كان مجى ذا من المفهوم ويشمل الانذار لتقليلهما كاف لانا نقول الاول ثم يشهد
للمنع قوله تعالى ب حاملا فقد ليس بمفهوم والثاني غير متعارف كما قال المفهوم وبعد تسليم
الحجية نقول القياس الذي ثبت من طريق الاول انما يكون حجة عندنا اذا كان علة لولا
التنافيا بين اللزوم كالضرب لعدم التأفيف وليس هنا منه بل نقول ان الاحباط
ورفع الضرر بما يقتضي فيهما بخلاف الباقي **قوله** وعلى الآية الثانية الحاصل كلام
ده ان دلالة المفهوم ظنية ضعيفة والمسئلة قطعية يطلب فيها اليقين وان تعليق الحكم
بالشرط والصفة انما يدل على انتفاء الحكم عند انتفائهما اذا لم يكن للتعليق فائدة
سواه والفائدة هنا اعلام الصحابة بفسق الوليد الذي نزلت الآية في شانه قال
الاستادة في الرسالة فان قلت الدليلان الاولان يعني بهما الآيتان ضعيفان
في امثال هذا المقام لاشتراكهما في عدم افادة القطع وعدم كفاية الظن في الاصول
واختصاص الثاني بضعف دلالة المفهوم قلت بعد ثبوت جواز العمل بظاهر القران
تخصيصهما بالجزئية الفرعية لا وجه له بل ما يدل على جواز العمل به كما يدل على جواز
العمل به في المسائل الجزئية الفرعية يدل على جواز العمل في القاعدة الكلية المتعلقة
بالامور الشرعية الفرعية والاصول التي لا ينبغي الاكتفاء فيها بالادلة الظنية مطلقا
انما هو اصول الدين لا الفقه فرب مسائل من اصول الفقه يستدلون عليها
بالادلة الظنية مطلقا انما هو اصول الدين وليس لها طريق غير الظن مثل الدليل
على كون صيغة الامر والنهي للوجوب والحرمة او غيرهما اقول نحن نطالبه بدليل
جواز العمل بمثل هذا الظاهر الذي قد ثبت التشاجر في ظهوره وحجيته قديما
وحديثا وكل ما يدل على قوله بالادلة الظنية لا نسلم ولا نتفق على ان النزاع في
حجية المفهوم ليس منحصرا فيما بين الاصولي والاخباري بل الاصوليون ايضا يختلفون
في هذه المسألة فلو ادعى مدعي الاجماع على جواز العمل بظاهر القران لا يكون المفهوم



المفهوم ما خالفوا في الحجية ملية قطعا واما الاستدلال على مثل كون صيغة الامر للوجوب
وغير هذا من الدلائل الظنية المتعلقة بالالفاظ كما تحقق فيه ان الاصولي لم يستدل
بالدليل القطعي على كون منطوقا او مفهوما ظاهرا من لفظ بمعنى الظن بان مراد المتكلم
مثلا يستدل على كون الرجحان المطلق متبادرا من لفظ الامر المجرد عن القرينة في لغة
العرب بتفحص حال المحاورين بهذه اللغة تفحصا موجبا للقطع فيقول ان الامر ايضا
وحده بمجرد ايقظ من الرجحان قطعا يجوز العمل بهذا المظنون قطعا والانصاف انهم تعدوا
عن ذلك واستدلوا على اصل المطلب بالدليل الظني مع دعوى ضرورة القطع في الاصول
ولهذا طال لسان الاخباريين عليهم وقد يدعى ان مباحث الالفاظ خرجت عن قاعدة
اعتبار القطع في الاصول ويؤيده ما قال الفاضل المحقق في حاشية المعالم قال ثم ان المعنى
ان المعنى اللغوي خرج عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول بالاجماع حيث لم يزل العلماء
يعولون على نقل الاحاد في اللغة كالخليل والاصمعي ولم ينكر ذلك احد عليهم من العصر
السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا انتهى كلامه مع رفع مقامه اقول الحق ان التعويل على
الظن في غير مباحث الالفاظ مما لا ينبغي الجرأة عليه ثم قال الاستادة وضعف دلالة
المفهوم غير مسلم وما يدل على جواز العمل بالقران والاخبار المعتمدة يدل على جواز العمل
بظاهرهما وكما يكون المنطوق ظاهرا من اللفظ كذا كثير من المفهومات ولا دليل على
اعتبار مرتبة من مراتب الظهور التي لا يندرج المفهوم فيها ولو اعتبر هذه المرتبة من الدلالة
لخرج كثير من مراتب المنطوق ايضا من الاعتبار ولا يقولون به ولا وجه له اليه اقول
لم يظهر لي وجه لمنع ضعف المفهوم واما عدم تفاوت مراتب الظهور بعد فرض دليل
تام على حجية الظواهر المظنونة من القران مطلقا منطوقا او مفهوما وفاقيا او خلافيا
لا ريب فيه **قوله** والجواب الخ اعلم ان المفتي من حيث انه مفتي والعامل كلاهما
ان يحصل لهما القطع بصدوره الخبر عن المعصوم وكذا بالحكم المستفاد منه اعني بانه

حكم الله في الواقع لكونه هنا قطعيا واما ان يحصل لهما الظن او القطع بواحد والظن
بالاخر او القطع او الظن بواحد والشك في الآخر او الشك فيهما ثم الظن بالحكم
قد يكون لاجل ظنية دليله وان كان التصديق بمعنى طرفيه من المحكوم عليه وبه
وغيرهما من متعلقاته قطعيا كما اذا اخبر عدل واحد من غير قرينة توجب القطع
بان زيدا قائم في الدار والحال انك تعلم مراد المتكلم من زيد والقيام وغيرهما
وقد يكون لاجل الظن بمراد المتكلم من الطرفين وغيرهما كما اذا شافهك المعصوم
بقوله صلوة كذا واجب وانت لا تعلم المراد اهي الصلوة المعهودة او الدعاء وهل
الوجوب هو المتعارف بين المتفقهة او الشامل للمستحب المؤكد ولكن المظنون ان
المراد هو الاول من معنييهما فالمقطوع هو الامر الدائر وهو ثبوت احد الامرين لاحد
الامرين اذا عرفت هذا فنقول لا كلام في القسم الاول واما الثاني فلا شك في انه
اتباع للظن منهما ولكنه اتباع لظن خاص وهو المستفاد من الخبر وانت تعلم
ان ما دل على المنع من اتباع الظن يدل عليه مطلقا من غير تخصيص والقول بان القاطع
دل على خروج هذا القسم هو الكلام الذي يجيء بعد من قوله وايضا انه لا كلام لنا
فيه هيهنا والحاصل انه من ظن بكلام انه كلام اهل العصمة ومهابط الوحي ثم ظن منه
حكما لا يقطع بانه حكم الله في الواقع بل ظنه كذلك فافتى بهذا الحكم او عمل به يصدق عليه
بحسب الواقع انه افتى او عمل بما لا يعلم بل بالظن سواء لاحظ هذا الظن وكان هو الباعث
على الافتاء او العمل حتى انه لو لم يحصل لما يفتي ولا يعمل ام كان الملحوظ عنده والداعي
له هو هذا الكلام من حيث انه منسوب اليهم لان الملاحظة الاخيرة لا يجعله بحيث
يصدق عليه معها انه افتى او عمل بما يعلم او انه افتى او عمل بما لا يظن وبالجملة
صدق اتباع الظن تابع للواقع لا للاعتبارات والملاحظات والايات والاخبار الناهية عنه
عليه عامة شاملة له مع اي اعتبار لوحظ وعلى انه حجية اعتبرهم ان كان هناك



هناك حيثية لو لوحظت لاخرجت المفتي عن عنوان التابع للظن العامل به
الذي مثله هكذا القول في القطع بالسند مع الظن بالحكم واما الظن بالسند مع القطع
بالحكم او الظن كذا الشك في السند مع القطع او الظن بالحكم من حيث استناده الى هذه
السند فاحتمالات في بادي النظر لا اصل لها واما صورة الشك في الحكم فلو شك
في عدم جواز الافتاء واما العمل فمن حيث استناده الى دليله المفروض المفيد للشك
في كون ما يعمل به مراد الشارع فلي في جوازه نظر لاحتمال دخوله تحت قوله تعالى ان
وان تدين بما لا تعلم مع فرض عدم المانع من العقل والشرع واما من حيث دخوله تحت
الاطلاقات القطعية او الظنية مثل قولهم ع الناس في سعة ما لم يعلموا وكل شيء فيه حلال
وحرام فهو لك حلال مع عدم المانع فنعم هذا في غير العبادة واما فيها فان التقرب
يجامع الشك في كونها مطلوبة ... ومنها اشكال اللهم الا مع دخولها من الشارع في فعلها
ما لا حال هذه واما مع الشك في الحكم لكونها واجبة او مستحبة فلا امر هاهنا واذا احطت خبرا
بما ذكرنا علمت ما في قوله المص سواء افاد الظن او لا وما في قوله وعلى تقدير القول
واما قوله اتباع للدليل القطعي وكذا قوله وقد دل الدليل على حجية خبر الواحد فانما
التخصيص والتقييد قوله وللعمل بخبر الواحد الخ اقول ذكر في المعالم ان شروط
في المكلف والاسلام والايمان والعدالة والضبط وقال العلامة بجعلها وجود المخبر
بالنحو المذكور مسلم المحقق الشرائط المشهورة بين القوم مع انه عمم الرواية بحيث
شمل العادل والفاسق والمؤمن والمخالف ما يشمل وجود المخبر غير مستلزم للتعبد
والضبط ثم يشهد التتبع بان الرواة كانوا مختلفين في الرواية والظاهر ان الغرض
هو ان غاية هذه الشروط حصول الظن بصدق الراوي ولا ريب في انه يحصل بوجود
المخبر في هذه الكتب التي شهد مصنفوها بانهم نقلوا اليها من الاصول والكتب المعول
بها في زمن الائمة ع ظن اقوى من الظن الحاصل من مجرد خبر العدل اذا لم يقترن

بيان شرائط العمل بخبر الواحد

بهذه الشهادة وتفصيل المقام هو ان العلم العزيز لا يحصل للمتتبع بان رواة الكتب الاربعة بل غيرها كانوا عاملين بالفتين فلو احتاج الى النظر في لزوم هذه الشرط

وعدم الاباء لتبيّنه الى رواية لا يعلم كون راويها عاقلاً بالغاً وقد ادعوا الا

الاجماع على هذه الشرطية ولولاه لامكن ان يقال على تقدير جواز العمل بالظن

ان المتبع حصول الظن وربما حصل من خبر غير المميز الا ان يقال ان الغرض هو ان

مع عدم القرائن المفيدة للقطع او الظن بالخبر يشترط فيه عقل الراوي وبلوغه

ولا شك ان خبر المجنون وغير المميز لا يفيد الظن من غير ضم قرينة خارجية واما الضبط

فقال في المعالم لا خلاف في اشتراطه ومعناه كون الراوي بحيث لا يقع منه كذب

على سبيل الخطاء غالباً فلو عرض له السهو نادراً لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد

ووالده قدس سره في شرح الدراية جعل من الشرائط الضبط فقال وضبطه بمعنى كونه

حافظاً له متيقظاً غير مغفل ان حدث من حفظه ضابطاً لكتابه حافظاً له من الغلط

والتصحيف والتحريف ان حدث منه عارفاً بما يختل به المعنى ان روى به اي

بالمعنى حيث يجوز ونفى الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل لا

يروى ما ليس بمضبوط له على الوجه المعتبر وتخصيصه تاكيد وجرى على العادة ثم

قال ويعرف ضبطه بان يعتبر روايته برواية الثقات المعروفين بالضبط والاتقان

فان وافقهم في روايته غالباً ولو من حيث المعنى بحيث لا تخالفها او تكون المخالفة

نادرة عرف حينئذ كونه ضابطاً متقناً وان وجدناه بعد اعتبار رواياته

كثير المخالفة لهم عرف اختلاله اي اختلال ضبطه او اختلال حاله في الضبط

ولم نحتج بحديثه وهذا الشرط انما يفتقر اليه فيمن يروي الاحاديث من حفظه

او يخرجها بغير الطرق المذكورة في المصنفات اما روايته الاصول المشهورة فلا

يعتبر فيها ذلك وهو واضح انتهى كلامه زيد اكرامه اقول لعل سبب كون



كون وجود الرواية في الكتب الاربعة مستلزماً للضبط هو كون بعض رواة احاديثها

من الثقات المعروفين والبعض الآخر من الذين يكتبون في الواحهم ما يسمعونه

من الامام ثم يدونون ما كتبوه وكون عدالة المشايخ مانعة من النقل الا بعد اعتماد

ضبط من ليس كذلك فنقلهم ساكتين عليه بل مصرحين بجواز العمل بما نقلوه ولزومه حجة

شاهد على ان الراوي ضابط عندهم ولكن اعتمادنا عليهم في هذا كان تقليد لهم

وعملاً بالظن اللهم الا عند من يقول ان ما في هذه الكتب قطعي الصدور لقرائن

دلته على هذا ويجيء انه عند ذكر الشكوك في اواخر تلك الرسالة واما الاسلام

واخواه فاستدل اولا عليهم بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية وجه الدلالة ان

خبر العادل الا المؤمن فاسق اذ لا واسطة بين الفسق والعدالة ولكون المخالفة في

اصول الدينية كالامامة فسقاً اي خروجاً عن الامر بالتبين معلق على من هو فاسق في

الواقع لا من نعرفه بالفسق بتوسط افعال الجوارح عن الامامية ومن نعرفه بالمخالفة

من غيرهم لا يجوز قبول خبر الا بعد التبين باعتبار الامارات والقرائن ومن لا نعرفه

من المجاهيل والمدوحين لا يجوز قبول خبرهم لاحتمال ان يكون فاسقاً في الواقع

فاتضح من ينبغي قبول خبره قبل التبين في الامامي العدل الذي نعرفه بهذه الصفة اقول

ان كان المراد بالتبين القطع بصدق خبر الفاسق ليجوز العمل به فوجود الخبر في

الكتب المذكورة غير مستلزم له الا عند بعض الاخباريين وان كان المراد الظن

فالظاهر انه يحصل من وجوده فيها لاسيما في الكافي والفقيه ولاسيما مع دعوى الشيخ

الاجماع على عمل الشيعة بما في الاصول والكتب التي نقل المشايخ عنها والاجماع على

العمل برواية بعض المخالفين وبعض المعروفين بالفسق عن الامامية **قوله** وسواء

كانت الرواية صحيحة الى **اقول** لما اشار المصنف الى اكثر اقسام الحديث كان المناسب

بيان ما اجمله ولما ذكر الشيخ المحدث المحقق شهاب الدين العاملي ره في رسالته

في بيان انواع الحديث و اصطلاح المحدثين

جملة كافية اكتفينا بنقلها فائدة الفصل الثاني في انواع الحديث اعلم
انهم قسموا الحديث باعتبار احوال وصفات تعرض له الى ثلثين نوعا منها
اصول ومنها فروع تلحقها وتتركب بينها كلا او بعضا فالاصول اربعة الاول
الصحيح هو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل عدل امامي عن مثله في كل الطبقات
ان تعددت الثاني الحسن وهو ما اتصل كذلك بنقل امامي ممدوح عاريا عن نص
في العدالة في كل مراتبه او بعضها مع عدالة الباقين الثالث الموثق وهو ما
اتصل كذلك بنقل غير امامي نص الامامية على توثيقه في كل الطبقات او بعضها
مع الايمان الباقين وعدالتهم او مدحهم وقد يسمى القوي الرابع الضعيف
وهو ما طريقه مجروح او مجهول الحال فالصحيح بهذا الاصطلاح يعمل به اجماعا
عند المتاخرين واجازوا العمل بالثلاثة الاخر في المواعظ والقصص والمندوبات
ونحو ذلك مما لا يتعلق بايجاب ولا تحريم واما ما يتعلق بهما فاجاز الشهيد الاول
في الذكرى العمل بالحسن والموثق وبالضعيف ايضا اذا اعتقد العمل به جماعة
من الطائفة وكذا ربما اعمل العلامة بها وربما وصف بعضها بالصحة نظرا الى
طريق القدماء كما تقدم ومنع الشهيد الثاني من العمل بغير الصحيح وشدد
النكير على من خالفه الفصل الثالث في ذكر المنوع من اقسام الاحاديث وهي
ستة وعشرون نوعا فمنها ما يشترك الكل فيه بالجملة ومنها ما خص بالضعيف
فالمشترك انواع ثمانية عشر الاول المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم
الثاني المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه
بسماع او اجازة او غير ذلك سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره الثالث
المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اتصل اسناده
بالمعصوم او انقطع الرابع المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان وعده قوم

قوم من المرسل والاكثر على انه متصل ان امكن لقاء الراوي المروي عنه مع عدم التهمة
بالتدليس الخامس المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر والمحذوف في
هنا كالمذكور اذا عرف من جهة الراوي كما فعل الصدوق والشيخ من تعليق احاديث الا
وذكر اسانيدها في آخر الكتب وكذا الكليني ربما علق الحديث على رجال السند المتقدم
اليه ذكرها للاختصار وقد يعرف من غير جهة الراوي اذا كان ثقة فان لم يعلم المحذوف
كان الحديث مرسلا السادس المفرد وهو ان ينفرد الراوي بحديث عن جميع الرواة
ويسمى الانفراد المطلق او ينفرد به اهل بلدة كالكوفة او اهل بلد عن اهل بلد كاهل
الكوفة عن اهل البصرة او واحد من اهل البلدة ويسمى الانفراد النسبي السابع المدرج
وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه الثامن المشهور وهو شايع
عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ويطلق على الشايع على الالسنة ولا اصل له عند
المحدثين التاسع الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد
او غريب اسنادا خاصة لا متنا كحديث يعرف متنه من جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد
واحد بروايته عن آخر غيرهم او غريب متنا خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه
عنه جماعة ويشتهر ويسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في
الآخر العاشر المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف حنان بالنون بحيان بالمثناة
تحت او في المتن وهو كثير في زماننا لتعاطي الحديث غير اهله الحادي عشر العالي
سندا وهو القليل الوسائط الثاني عشر الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه
الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود الثالث عشر المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال
الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث نحو حدثنا فلان
قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالآباء نحو فلان بن فلان
عن ابيه الى آخر او بالكنى او بالالقاب او بالانساب او بالبلدان او بالصنايع

المسلسل

او بالاولوية وقد يجمع في المسلسل القول مع الفعل كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة والاطعام وكل هذه موجودة من طرق العامة واكثرها موضوعة لا لظهار ما فيه غرابة وشهرة فان اتصال السند فيها الى المعصوم كلك قائم والانجب الرابع عشر المزيد على غيره مما في معناه وتلك الزيادة اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يذكره الاخر او في السند كان يرويه عن ثلثة ويرويه الاخر عنهم بزيادة واحد واحد سواء كان في الوسط او في الاخر وزيادة المتن تقبل من الثقة وكذا زيادة الاسناد لجواز ان يسقط بعض الرجال عن احدهما سهوا او عمدا لغرض صحيح الخامس عشر المختلف ما اختلاف قد يكون بين الحديثين بحيث يمكن الجمع بينهما بوجه قريب وقد لا يمكن الجمع الا بتكلف بعيد جدا والاول والثاني مردود بل ان امكن الجمع بوجه قريب وقد لا يمكن الجمع الا بتكلف بعيد

حبا والاول مقبول والثاني مردود بل امكن الجمع بوجه قريب كما ورد في قواعد الجمع عن الائمة والا فالحكم التخيير والجمع بالوجوه البعيدة والتاويلات المتكلفة من مخترعات العامة كما ذكره مفصلا في مباحث الاجتهاد السادس عشر الناسخ والمنسوخ ومعرفته بالنص والتاريخ او الاجماع السابع عشر الغريب لفظا واكثره المذكور في نهاية ابن الاثير الثامن عشر المقبول وهو ما تقبلوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا ومنه رواية عمر بن حنظلة عند المتاخرين ولذلك سموها المقبولة وجعلوها عمدة التفقه مع ضعفها عندهم والاخير عند القدماء صحيحة كما خواتمة القسم الثاني ما يختص بالضعيف عندهم وانواعه ثمانية الاول الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده اليه كاحاديث الكافي الموقوفة على زرارة مثلا والثاني المقطوع ويسمى المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه الثالث المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه او ادركه ولم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كان يقول عن بعض اصحابنا مثلا ويسمى ايضا المقطوع والمنقطع ان كان الساقط من السند واحدا

واحدا فان سقط اكثر سمي المعضل اسم مفعول من اعضل الرابع المعلل وهو ما فيه اسباب خفية يقدح فيه كانفراد الراوي به ومخالفة غيره له مع اقترانه بقرائن تنبه على وهم في وصل او ارسال او رفع او وقف او ادخال حديث في حديث ونحو ذلك الخامس المدلس اسم مفعول من التدليس وهو اخفاء الشي وستره كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم انه رواه عنه بلا واسطة وليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب لا تدليس وقد يكون باسقاط رجل مجروح ليقوى الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او كنية او لقب او نسبة الى بلد او غير ذلك مما لم يشتهر به وهو مذموم الا ان يكون لتقية او غيرها من الاغراض الصحيحة السادس المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية سواء كان الحديث واحدا او اكثر مع تساوي الروايات في الصحة وعدم الترجيح فلو ترجحت احديهما عمل بها ولم يكن اضطراب والاضطراب اما في السند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض على ما في الكافي وبعض نسخ التهذيب وفي اكثر نسخ التهذيب من الايسر فلذلك اختلف فيه الفتوى والرواية مثال للاضطراب من راو واحد فانهما مرفوعة الى ابان من الجهتين وقد يكون الاضطراب من رواة متعددة بان يرويه كل واحد بوجه يخالف الاخر السابع المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير اما كل الطريق او بعض رجاله فيه ليرغب فيه وهو مردود وقد يقع سهوا فيغتفر لصاحبه لكن ينبه عليه وقد يفعل عمدا لامتحان المحدثين الثامن الموضوع اي المكذوب المفترى ويحرم روايته لمن علم به الا ان يريد بيان حاله ومن الموضوعات فضايل السور المروية عن ابي بن كعب ونقلها فلعدم علمه بوضعها اقول قد عرفت هذه الانواع كلها وتعدد الحكم بصحة احاديثنا الموجودة فلا نفع لها الا معرفة الاسماء والاصطلاحات التي لا نفع لها بل ربما اوقع بعضها في الاوهام والشكوك قوله والقوة يكون باعتبار العدالة يعني ان وجود الخبر

مقبول ٥٠

ودليل ... الصعيف ... المشهور ...

صرح ... فضايل السور المروية عن ابي بن كعب ... الموضوعات ...

تعريف العدالة والكلام في اعتبارها بعدما سواها لغيرها العلوم اللغوي اي الملكة

في الكتب المعتمدة لما كان مغنيا عن ملاحظة الشروط منافية اعتبار العدالة
بل غيرها ايضا انما يظهر عند التعارض للترجيح اقول المتاخرون فسروا العدالة بانها
ملكة في النفس يمنعها عن فعل الكباير والاصرار على الصغاير ومنافيات المروة والمراد
بالملكة هي الكيفية الراسخة التي يمتنع زوالها عادة واختلفوا في عدد الكباير لاختلاف
الاحاديث والمراد بمنافيات المروة هي الاتصاف بما يستهجن التخلق به عادة بحسب زمانه
ومكانه وشانه فعلا وتركا كلبس الفقيه لباس الجندي وكشف الراس في المجامع والاكل
في الاسواق في بعض الازمنة والامكنة ونحو ذلك اقول اما كون هذه الملكة
عدالة فلا ريب فيه لان التوسط بين البلادة والجربزة هو الحكمة وبين افراط الشهوة
وتفريطها هي العفة وبين طرفي افراط القوة الغضبية اعني الظلم وتفريطها
الانظلام هي الشجاعة فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية
شبيهة بالمزاج كانها تحصل بعد الفعل والانفعال من طرفي تلك القوى ولكنا
سورة كل واحد منها وتعبد حصولها يلزمها التقوى والمروة واما اشتراط تحقق
هذا المعنى في الواقع حيث اعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل ظني لهم فضلا
عن القطعي وصحيحة ابن ابي يعفور عليهم لا لهم كما تبين نعم لا يحصل الا بالاطمينان
التام في عدم اجتناب الذنب في الواقع الا في من تعلم او نظن حصول تلك
الملكة له وهذا يقرب اعتبارها ولكن يبعد ان حصول هذه الصفة العجيبة
في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا لان التعديل المذكور يحتاج
الى مجاهدات شاقة مع تاييد رباني والاحتياج الى العادل عام لا بد منه في كل
طايفة من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظا لنظام الشرع حيث اعتبر في الاكثر
اثنان منه في الشهادات واعتبر واحد في الجمعة والجماعة وحث الناس عليهما او
او عدم ملل الفعل والترك واحتياج اهل كل قرية وان كانت خمسة الى شاهد



الشاهد في اغلب الاوقات امر ظاهر لا يخفى ان الشارع وان اعتبر الملكة ولكنه جعل حسن
الظاهر مع عدم عثور الحاكم او الماموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة
لها وهذا يحصل في اكثر الناس لانا نقول ان اعتبر القايل بالملكة فيما يعرف به العدالة
هذا الذي قلت فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ماذا لان من لا يقول بالملكة يقول
باشتراط حسن الظاهر واجتناب الكباير والصغاير الا القليل ممن يكتفي بالاسلام
ولا ريب في انهما غير مستلزمين لوجود الملكة وان كانت الملكة مستلزمة لهما
في الغاية في اعتبار امر ثم جعل علامة امارة ما غير مستلزم له ونهاية ما ظهر
لي مع مراعات الاحتياط ان يكون الامام والشاهد من اهل الصلاح الذين يعبون
في المستحبات كالجماعة مع عدم المانع ويبالغون في عدم عثور احد على فعل احد منهم من
فعل المحرمات اما بالترك او الستر وان فعلوا شيئا من ذلك يظن من ساعتهم الندم
منهم ويظن اثار الخجالة في وجوههم فمن عرفناه من طايفة طريقتهم هذا الذي قلناه
فنصلي معه ونقبل شهادته وان لم نعاشره اصلا فضلا من ان لا فالظاهر واما الراوي
عندي هو ما قاله الشيخ وهو ان يكون متحرجا عن الكذب اذ دلالة اية النبي
على انه لا بد من اعتبار الاطمينان في خبره ليست ظاهرة عندي كما يظهر من التعليل
بقوله عز وجل ان تصيبوا قوما بجهالة واما على وجوب التبين بالفسق ان لم نقل
بان المراد منه تفسيق الوليد لان الفاسق مظنة الكذب فمع فرض اجتنابه
عنه لا مانع من قبول خبره **قوله** تعرف عدالة الراوي الخ **اقول** هولاء الاعلام
عدلوا وجرحوا من لم يلقوه وهذا يتصور على وجهين الاول ان يكون حال الراوي
مشهورة في زمانهم بحيث حصل العلم بعدالته او فسقه لهم خاصهم او لكل من
عرفهم كعدالة سلمان رحمه وفسق يزيد لعنه الله والملائكة والناس اجمعين الى يوم
الدين والثاني ان لا يكون وانما حصل لهم العلم او الظن باحدهما من ملاحظة

الاحاديث الواردة في شأنهم والترجيح اذا احتيج اليه اوبالتسامع من المشايخ
الى ان ينتهي الى من لقي الراوي وشاهد منه حسن الظاهر وعرف منه الايمان او عاشره
معاشرة كاشفة عن الملكة والوسط محتاج الى الطريقين لان رواة الاحاديث التي
ينقل منها حال بعض الرواة لابد من ان يكونوا اما مشهورين واما معدلين ثم ان هؤلاء
الاعلام لم يجعلوا الامارات فارقة بين من حكموا بعدالته او فسقه او بالاجتهاد
وبطريق آخر فنحن في غير المشاهير عندنا مقلدون لهم عند التامل ويمكن
يمكن ان يقال ان حسن الظن بهم في التعديل والجرح ليس اولى من حسن الظن بهم
في حكمهم بصحة احاديثهم حيث كتبوها اذا لم يصرحوا بضعفها والصحيح عندهم كل حديث
اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه والوثوق به والركون اليه كوجوده في كثير من
الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة
في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة
واخراز او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ونظائره او على العمل بروايتهم
كعمار الساباطي واشباههم او اندراجه في احد الكتب المعروضة على الائمة ككتاب
عبيد الله الحلبي وكتاب يونس بن عبد الرحمن او اخذه من احد الكتب التي شاع
بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الامامية ككتاب حريز
بن عبد الله في الصلوة او من غيرهم ككتاب حفص بن غياث وغيرهما والضعيف
عندهم المقابل للصحيح قال الشيخ في فهرسته على ما نقل عنه ان كثيرا من مصنفي اصحابنا
واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وكتبهم معتمدة **قوله** والظاهر الا
كتفاء بالواحد الخ **اقول** لم يظهر لي اثر وثمرة لهذا النزاع بينا بالنسبة الى من لم يبلغه
هؤلاء الاعلام من المعدلين والجارحين لان رواتهم العدالة والفسق عن الغيب
لا شك في الاكتفاء فيها بالواحد عند من يجوز العمل بخبر الواحد وانما الكلام

في شهادتهم وهي لا تتصور مع عدم الملاقاة الا ان يقال قولهم فلان ثقة او كذاب
لا يبعد الا مع قطعهم بما قالوه وليست الشهادة الا اخبارا قطعيا سواء استند هذا
القطع الى الاحساس او الى طريق آخر وعندي فيه تامل وعند من يعمل بالقرائن كالمح
خادمين يكون هذا البحث ايضا ساقطا ثم ان اجتماع اثنين من هؤلاء الاعلام
على التعديل والجرح ليس عزيزا فانهم هم امرون جرح الواحد وتعديله او ان اعتبر
التعدد فيمن عاصر الراوي فهو عزيز غاية العزة ورجح الاستاد رحمه الله في الوسا
عدم التعدد واحتج عليه بمفهوم آية التثبت وبان اعتباره يصير سببا لخلو اكثر
الاحكام عن التعديل لندرة التعدد وبان اعتباره لو كان في عصر النبي ص والائمة لكان
ظاهر النقل الينا عادة وعدم ظهوره مع كونه معتبرا بعيد ثم قال رحمه الله وبناء
التعدد في المعدل وعدمه على كون التعديل شهادة فقط او رواية كما يظهر من كلام
كثير من الاصوليين ضعيف لان وجه من الرواية الاصطلاحية وعدم اعتبار
الذي يعتبر في كثير من افراد الشهادة بمعنى انهم لم يعتبروا في المعدل ان يعلم
العدالة بل يكفيهم الظن بها ثم قال وتسميته بالرواية وان لم تكن اصطلاحية او
بالشهادة والقول بعدم اعتبار العلم في كثير منها وكون هذا منه لا يصير سببا
لجريان احكام المسمى فيه اذ لا دليل على تعدي كونه رواية يكفي فيه الواحد كما اشرنا اليه
**قوله** الاول ما يستقل بحكمه العقل الخ لابد من تمهيد مقدمتين ينفع بهما
الاولى ان الترجيح بلا مرجح كالترجيح بالمرجوح وقد ثبت في الكلام والحكمة
فعلى هذا لابد ان يكون حكم الشارع بالوجوب والحرمة واخواتهما سببا عن جهات
مقتضية له ولو ادرك عقولنا ايضا تلك الجهات لحكمت على الاشياء بمثل حكمه فيكون كل
واجب شرعي مثلا واجبا عقليا بمعنى ان العقل لو ادرك الجهة التي من اجلها
حكم الشارع باستحقاق فاعله للثواب وتاركه للعقاب حكم ايضا باستحقاقهم

للمدح لو فعله وللذم لو تركه وقس على هذا باقى الاحكام واما ان كل فعل من افعال
المكلفين لا يخلو عن جهة مقتضية لان يصح ان يحكم عليه بواحد من الاحكام الخمسة عقلا
او شرعا فيظهر من انحصار حكم الافعال فى هذه الخمسة وهو امر واضح وقد تظافرت
احاديثنا ان النبى صلى الله عليه وآله بين حكم جميع الافعال فحكم بوجوب كل ما فيه جهة مقتضية
وبحرمة كل ما فيه جهة مقتضية لها وهكذا وقد وصل الينا البعض وبقى الباقى مخفيا
عند اهل البيت ثم لم يظهروه لمصلحة هم اعلم بها فحصل من هذه المقدمات ان كل فعل
له جهة مقتضية لحكم خاص عند العقل فقد حكم الشارع عليه بمثل ذلك الحكم وكل ما حكم
عليه الشارع بحكم فله جهة مقتضية له عند العقل بقى الكلام فى ان ما يدركه عقولنا
من الجهات هل هى علل تامة للاحكام فنقول لا شك ان بعض الافعال يمكن ان يشتمل
على جهة مقتضية لحكم لولا معارضة جهة اخرى مقتضية لحكم مخالف لحكمها لها وقد يصير
بعض الازمنة او الامكنة او اختلاف الاشخاص او اختلاف شخص واحد من
اجزاء العلة التامة لثبوت الاحكام للافعال فلو فرضنا ان عقلنا ادرك جهة
فى فعل فحكم بحسنه لا يجوز لنا ان نحكم بصدق حكم لجواز غفلة عن معارضة جهة اخرى
موجبة للقبح مع رجحان الثانية على الاولى وهكذا احكم غفلة عن خصوصية الازمنة
والامكنة وغيرهما نعم لو احاط عقل بالعلة التامة فحكم باعتبارها بالحسن او القبح
لقطعنا بصدق حكمه لانه حكم بوجود المعلول من جهة وجود علة التامة ولعل قليلا
من الاحكام يكون كذلك اذ اكثرها مما لا سبيل للعقل الى الاحاطة بجهاتها المقتضية
لها فعلى هذا يمكن ان يكون شئ حسنا عند عقولنا قبيحا فى الواقع او بالعكس وما هذا
الا لكون ما نظنه علة تامة غير تامة فى الواقع لفقد شرط او وجود مانع المقدمة
الثانية هى ان طلب الله تعالى فعلا او تركا او التوهم بينهما ليس لحاجة له تعالى الى
ذلك ما فيه جهة الحسن او نفرة منه عما فيه جهة القبح ولا لجلب نفع او دفع ضرر تعالى



عن ذلك علوا كبيرا بل الغرض ايصال النفع الى العباد ودفع الضرر عنهم لان بعض
الافعال يقرب منه حتى ينتهى بصاحبه الى الجنة ورضوان الله تعالى والبعض الآخر يبعد عنه
حتى ينتهى به الى النار بل نقول ان الافعال الحسنة موجبة لملكات محمودة هى المقربة
اليه سبحانه فى الحقيقة والقبايح موجبة لملكات رذيلة هى المبعدة عنه تعالى وهذا التقرب
والبعد هما روح الثواب والعقاب واصلهما ليس الثواب اجراء لنعمة واحسان من
السيد اليه تعالى ولا العقاب انتقاما وتشفيا بل ان احسنتم احسنتم لانفسكم وانما هى
اعمالكم ترد اليكم فيلزم من ذلك ان يحصل المحسن والمسئ المعنى الذى حصل له الملكة
قرب وبعد مع قطع النظر عن التكليف الشرعى وفى كلام الائمة عليهم السلام والاحاديث ما يدل
على ان بعض الاعمال من الكفار نافع لولا ابطاله تعالى اياه بجهة مقتضية له وقال الله تعالى
وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا دلت الآية الشريفة على ان اعمالهم
كانت نافعة لهم لولا جعل الله اياه هباء وقال الله والذين كفروا فتعسا لهم
واضل اعمالهم فانها على الاشتمال للكافى الذى لم يؤمن قط وفى بعض الاخبار ان
ابح من المخالف ينفعه وان العدالة والسخاوة تنفعان الكافى وان ابى احد عن تعميمه
ما يترتب على اعمال هؤلاء بالقرب فلا مضايقة اذ الغرض ان الافعال الحسنة
مقيد اذ لولا المانع لكان مقتضاه درجة فى الجنة ومعه يكون تخفيفا للعذاب
فى النار ثم ان اطاعة الله تعالى من حيث هى اطاعة للمنعم حسنة واجبة عند العقل
يحصل بها التقرب الى المنعم مع قطع النظر عن الفعل او الترك اللذين يحصل بها
الاطاعة حتى اذ لو فرضنا انه سبحانه امرنا بقبيح او نهانا عن حسن لكان امتثال
تكليفه من حيث هو اطاعة للمنعم واجبا ومقربا اليه تعالى وكذا مخالفته معصية محرمة
عند العقل ويحصل لاجلها البعد عنه على النحو الذى قلناه فى الاطاعة ويترتب
على الاطاعة بمقتضى وعده سبحانه الثواب وعلى المخالفة بمقتضى وعيده

العقاب ولاريب ان الاطاعة والعصيان لا يتحققان قبل التكليف وبلوغ التكليف
الى المكلف فلا يكون ثواب وعقاب قبل الشرع وبعد تمهيد هما نشرع في شرح كلام
المص فنقول انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلي بوجوب شئ او حرمته
مثلا يصح ان نحكم عليه بان الشارع حكم عليه ايضا بمثل الحكم العقلي لما مر في
المقدمة الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ التكليف الينا لا يترتب عليه الثواب والعقاب
وان ترتب على نفس فعل الشئ او تركه قرب او بعد فلا يكون واجبا او حراما
شرعيا اللهم الا ان نقول ان الحكم العام الالهي ثم بان حكم كل شئ قد صدر
عن النبي ثم وهو محفوظ عند ناسع ادراك العقل العلة التامة للحكم كما مر في
المقدمة الاولى يكفي للبلوغ لانه بتالف قياس هكذا هذا الشئ مشتمل على العلة
المقتضية للوجوب مثلا وكل ما كان كذلك نقد حكم عليه الشارع بالوجوب فهذا
الشئ واجب شرعي اما الصغرى فللفرض واما حكم الشارع عليه فللاحاديث واما
مطابقة حكم لحكم العقل فلقاعدة التحسين والتقبيح والقائلون يقولون بهذه الطريقة
ولا يقولون بصدور كل الاحكام من النبي بل يقولون ان بعض الاشياء بقي خاليا عن
الحكم الخاص به وان كان مباحا بمثل قوله كل شئ مطلق فيستدل هكذا هذا الشئ
واجب عقلا مثلا وكل واجب عقلي واجب شرعا اذ ثواب الله ثم وعقابه على مدحهم
وذمهم وفيه منع ظاهر والحق ان الحكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب او العقاب او شانيهما
العقاب مثل ما يترتب على المكروه ليس الا طلب الشارع من المكلف فعلا او تركا
بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجود الاضافة التي يعبر عنها
بالخطاب معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم التصديقي من الشارع بان شيئا
خاصا مما يحسن فعله او تركه وكذا ارادته من المكلف ان يفعل او يترك فقد شاء
من فعل ومقتضى لان حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان



بان يصل اليه قول النبي ثم ان صل او صم وكذا اخبار الشارع بان هذا الشئ واجب او حرام
او طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكما فعليا هذا يكون الاوامر والنواهي قبل المكلف علم
بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها اثار ما من الثواب والعقاب ثم نقول ان اردت
بقولك كل ما حكم عليه العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشارع عليه بحكم مماثل
له انه علم واذعن بان هذا الشئ بحيث لو نقل الى المكلف الامر به او النهي عنه لكان
مستحقا للثواب مع الامتثال وللعقاب مع عدمه او اردت ان الفعل او الترك
مرضي عنده او ممقوت له او اخبر اهل بيته بالحكم او قال لهم قولوا للناس افعلوا او لا
تفعلوا ان رايتم المصلحة وهم ما داموا فجميع ذلك لا نمنعه ونسلم ولكن لا يترتب
عليه الثواب والعقاب وان اردت انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصرنا
مكلفين فهو خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل نريد ان نثبت
الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي الا يرى من حصل له الجزم بان شيئا خاصا من شانه
ان يحقق على فعله الثواب وعلى تركه العقاب وانه مرضي ومراد الشارع وانه امر به
ولكن منع عن وصول امره الى المامور مانع فلا شك انه يجوز له ان يتعبد بفعل امر
هذا الشئ وانه يثاب بفعله وانه لو عاقبه الله على الترك لا يكون عقابه قبيحا في يجوز له
الافتاء بان هذا الشئ واجب كما يجوز لنفسه العمل به بقصد انه واجب فقد يثبت نظر
لانا نقول ان البعيد بمثل هذا الشئ محل نظر لان المعلوم هو انه يجب فعل شئ اولا
يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم
او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي طريق كان
وقس عليه حال الفتوى الا ترى انا لو راينا المعصوم ثم في المنام وقلنا بانه هو الا حاديث
الدالة على هذا منا ما ونا او نهانا عن شئ لم يصل الينا حكم في اليقظة لكان جواز
العمل والافتاء به محل نظر وتامل فلا يبعد ان نقول بترتب العقاب لو فعل او

ترك لو بقصد التقرب او اتفق احديهما نعم يجوز بل يجب وجوبا عقليا ان يترتب
على الفعل اذا علم حسنه الشرعي من جهة التقرب فيترتب عليه اذا علم قبحه كذلك
البعد لانه الثواب والعقاب ليسا الا من القرب وذلك البعد لانا نقول انه على
تقدير التسليم انه ليس كلما يترتب عليه الثواب او العقاب واجبا او حراما شرعا
لان المعتبر في الحكم الشرعي كما مر ان يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة والمخالفة
لولا المانع من الاحباط في جانب الثواب والشفاعة والعفو في جانب العقاب هذا
هو الكلام مع قطع النظر عما ورد في الشرع من حكم ما لم يصل الينا حكمه وسنتكلم فيما
ورد في الشرع عند ذكر المتن للآية والحديث الذين يحتج بهما على هذا المطلب

قوله الاول الى قوله الا الوجوب العقلي الا حاصل هذا الوجه هو انه سبحانه نفى
اخبر بنفي التعذيب حتى يبعث الرسول وليس المراد اثبات التعذيب بعد البعث
قبل تبليغ الحكم الى المكلف بل اثباته بعد التبليغ والمسئلة التي قد فرضت في الصورة
حكم العقل بحكم ولم يصل من الشارع حكم فالتعذيب يكون منفيا فلا يجوز
على هذا الواجب العقلي او الحرام العقلي بانه واجب او حرام شرعا بل يكون مباحا
لان الاخبار منه تعالى على نفي التعذيب اباحة منه سبحانه للفعل والترك قبل ان الواجب
هو ما يستحق تاركه والحرام ما يستحق فاعله العقاب ومرجع الاستحقاق الى القوة
والاستعداد ولا يجب خروج كل ما بالقوة الى الفعل فمقتضى هذه الآية لا يستحق
العقاب ولا يخرج من القوة الى الفعل الا بعد بيان الرسول ووجوب ما حكم عليه
العقل بالوجوب وحرمة ما حكم عليه بالحرمة ليتعاضد العقل بالنقل ويتم الحجة ويبلغ
الى حد الكمال فعند هذا يعاقب المكلف وان كان عقابه بمجرد حكم العقل حسنا عدلا
ايضا وما ذلك الا تفضل ولطف منه سبحانه فثبت ان الواجب العقلي واجب شرعي
وكذا الحرام العقلي ولا ينافيهما عدم ترتب العقاب على ترك احدهما وفعل الآخر

الآخر واجاب المصنف بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب
على تركه ومع اخبار الله بنفي العقاب لا يمكن هذا التجويز فثبت انه لا وجوب
قبل بيان الرسول اقول انك قد عرفت مما ذكرناه سابقا ان الواجب الشرعي
هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة
وقد مر ان اخبار الله تعالى بنفي التعذيب اباحة للفعل والترك فلا يكون ثمة
اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة نعم يمكن ان يثبت الحكم بالوجوب والحرمة
بالقياس المتقدم قد يلغو بيان الرسول ولو اجاب لا يتصور في حقه الاطاعة والعصيان
اللهم الا ان نقول الآية نفي التعذيب حتى يبين الرسول بيانا تفصيليا ولا يكفي
مثل هذا القياس الذي احدى مقدمتيه ان الرسول حكم بكل الاحكام والمقام حقق
بالتأمل التام فتأمل هذا مع ان السؤال السابق ليس بنافع لمن يتمسك بهذه الآية
لان غرضه ان يثبت بمجرد حكم العقل بان ما حكم عليه العقل بالوجوب يجب شرعا على
المكلف ان يفعله فلو لم يفعله لعوقب عليه بما يقتضيه الشرع في الدنيا كالقتل كما في
بعض الواجبات في المرة الثالثة وبما يقتضيه عدالة الله سبحانه في الآخرة ومع تسليم انه
سبحانه لا يعاقب لا يترتب على هذه الطريقة هذه الفتوى فتدبر قوله ان الله يحتج
على العباد الا يمكن ان يثبت الآية والتعريف لا ينحصران فيما اذا كان بتوسط الرسل
بل المعرفة الحاصلة من العقل ايضا وتعريف من الله سبحانه وعلى هذا يكون ما اتاهم مختصة
بما يستقل فيه العقل او شاملا له ولما لا يعلم الا من جهة الشرع ويؤيد الاول لفظة
ثم فيكون ارسال الرسل مؤيدا له وكاشفا عن الذي يخفى على العقل وعلى هذا وان
دل الخبر على ترتب امر على ما يستقل فيه العقل ولكنه لا يدل على ترتب ما هو لازم الوجوب
والحرمة الشرعيتين وهذا هو النافع لمن يحكم بالشرعيتين لنفاة العقل بالعقليتين

قوله لم يتعلق باحد تكليف الا نعم الا ادراك والمراد بالتكليف الامر والنهي واما

بيان حسن الاشياء وقبحها نعم لو انه خلق القوة العاقلة ويترتب عليها ما يستحق
فاعلها ثوابا عقليا لا ذما ولكن لا يثبت به الوجوب الشرعي كما مر **قوله** وبيانه
على اتم بيان الخ ايضا ما فيه من التنافي اذا اعطاه بيانه العقل بيان للصلح والمفسدة
**قوله** ليعرف الناس الخ يمكن ان يكون المراد ما يصلح ويفسد مما يحتاج الى التعريف دون
ما يستقل فيه العقل فيحتاج الى حاصل به وتحصيل الحاصل مع انه بيانه تم مؤيد ومؤكد
**قوله** معذورون الخ لا تم شمول ما يدل على كونهم معذورين لما يحكم به عقلهم
بالبديهة او الاكتساب نعم هم معذورون فيما لا علم لهم به ولا تقصير منهم في الجهل
به ومنها هو المحتاج الى التطبيق الثاني في الحشر للثواب او العقاب **قوله** وانه قد ورد
الخ هذا الحديث اما خبر واما انشاء حكم لما لم يرد فيه نهي وعلى الاول يكون مفاده
نعلم ان كل شيء لم يرد من الشارع منع منه فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان عند العقل
محظورا لان عقولنا تعجز عن ادراك العلل المقتضية للاحكام الشرعية كما مر فيكون
افادة ان الاصل براءة الذمة فيبنى عليها حتى يصل النهي الى المكلف لا يقال ليس في الخبر
ان غاية الاطلاق الوصول بل الورود لانا نقول لعله حتى يرد فيه نهي يعني ورود
اليكم والا يكون الكلام خاليا عن الفائدة عند مالم ترد ان كل شيء فقد ورد من الله
ورسوله فيه حكم محفوظ عند اهل البيت ولكنهم لم يرو واصلحة في اظهاره ودعوى
انهم افادوا جميع الاحكام لاصحابهم ولكنها لم تصل الينا احتمال بعيد بل نجزم بعدمه
اذ المعلوم عادة ان الاحكام التي تعم بها البلوى لو كان بينها نص منهم لوصل الينا
والحاصل ان هيهنا اصلين عدم صدور حكم من الشارع لافعال المكلفين وعدم
شغل ذمتهم بحكم والاصل الاول لم يبق بحاله للاخبار الدالة على صدور كل الاحكام
واما الثاني فهو مرفوع لبلوغ الحكم الى المكلف اذ قبل البلوغ ليس الاحكام بالقوة
لما مر ايضا وعلى هذا الاحتمال ولا لة الخبر على انه لا يتعلق الحكم بوجوب شيء او حرمته ..



او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه ظاهرة وعلى الثاني يكون معناه الحكم منه تم على اباحة
كل ما لم يرد فيه نهي والمراد ايضا الوصول اذ لا مصداق للشيء الذي لم يرد فيه الحكم لما مر
وتخصيص الشيء في قوله كل شيء بما كان منه خارجا تحت عام حكم عليه بالاباحة مع كونه خارجا
عن الحكم في الواقع حتى يصير معنى الكلام ان كل شيء لم يبلغكم النهي عن فرده خاص منه فجميع
افراده مباح لكم بمقتضى العموم الذي بلغكم حتى يبلغ المخصص اليكم تاويل بعيد لا دليل
عليه لا يقال انه على المعنى الذي قلت يكون رخصة منه في فعل القبيح لان في جملة الاحكام
الواقعية التي لم تصل الينا يمكن ان يكون واجبات ومحرمات تميل النفوس الى ترك الاولى
وفعل الثانية منها بمقتضى الشهوات بل نقول لا الاحكام التي خرجت من الشارع الينا لا
تحيط بها الا تدريجا فاذا اطلع المكلف على هذه الرخصة يفعل ما يشاء الى وقت وصول
الحكم اليه فكم من قبيح يرتكب في هذه المدة على انه يلزم ان يرتكب القبيح مع الجزم بقبحه كما
انا اذا ضممنا المقدمات والى القياس الذي سبق ذكره اذا علمنا بان من النفث الى المتل مثلا
القياس لم يصل اليه النهي واما اذا علمنا بانه من بلغه النهي فلو كان تم لانا نقول هذا
مشترك الورود لان الخاص الذي اجاز تم لنا العلم به الى ان يصل الينا المخصص بما كان
قبيحا والحال ان المخاطبين بهذا الكلام هم الذين قد وصل اليهم احكام جميع ما يحكم بحسنه
وقبحه عقولهم من المامور او المنهي مع احكام كثيرة اخر مما لا يعلمون جهة حسنه وقبحه
وانما بقي في مكمن الخفاء العلم باحكام اشياء قليلة لا تصل الى معرفة جهة حسنها وقبحها
عقولهم ولا تم قبح الرخصة فيما لم يصل الينا من الشارع نهي ومنع منه ولا حكم عقلنا
ايضا بقبحه نعم لا يحسن الحث والتحريض على فعل ما هو كذلك لانه ربما ارتكب الشبهات في ما كانت محرمة
في الواقع وهي تورث الخفة بالخاصية هذا فان قيل ان كان ما هو من النوع المنهي
عنه فقد ورد النهي عنه ووصل الينا لانه اما حرام بين واضح امره ونظرا للنهي عنه او شبهة
وقد نهي عنها بقوله ومن ارتكب الشبهات هلك من حيث لا يعلم فيكون معنى الحديث

١٠٨

على هذا ان كل ما لم يصل الحكم النهي عنه لا من حيث الخصوصية ولا من حيث اندراجه
تحت الشبهة فهو مطلق يعني انه من الحلال البين لان الامور انما انحصرت في ثلثة
و فرضنا ان اشياء منها ورد النهي عنها فلا يكون ما لم يرد النهي عنه الا من القسم
الثالث فرجع معنى الحديث الى الاحتمال الذي حكيت بعيد والحاصل ان ما لم يرد حكمه
من الشارع اصلا لا من حيث الخصوصية ولا من حيث اندراجه تحت عام شبهة ورد
النهي عنها فلا يكون قوله كل شيء مطلق شاملا له حتى يثبت لهذا القول كونه مباحا
كما هو المقصود بالغرض من افادة اباحة ما ورد الحكم فيه من حيث اندراجه تحت عام حكم
باباحة المطلقة اعني عدم المنع منه سواء كان واجبا او مستحبا او مباحا حتى يظهر ما يخرجه
عن هذا العام فلك هذا الكلام مبني على ان يكون معنى قوله هلك من حيث لا يعلم الشاء
لطلب الكف عن فعل الشبهة طلبا تحريميا فنقول الذي يرتكب الشبهة اما ان يرتكبها بعد
بلوغ هذا الحديث اليه او قبله والاول لا يكون هالكا من حيث لا يعلم لانه علم النهي ثم
ارتكب المنهي عنه ولم يبق له شبهة لان هذا النهي جعل الشبهة من الحرام البين وهو الذي
نهى عنه صريحا وبلغ النهي الى المكلف وتخصيص الحرام البين مما نهي عن شخصه لان الامر المحلل
الذي اندرج فيه هذا الشخص تخصيص من غير دليل على ان المعترض قد سلم في جانب الحلال
البين ان ما امر من حيث اندراجه تحت العام حلال بين فالتخصيص ههنا والتعميم هناك
تحكم والثاني لا يكون مكلفا اذ لا تكليف قبل البلوغ فيكون معنى قوله ان من ارتكب الشبهة
تحصل له بالجواز لانه ملكه ذ يلزم نقضه على ان لا يبالي بفعل المباح الصريح لان يفعل المحرم
الواقعي تأثيرا في النفس وان لم تتعرض بها كما اشرنا اليه وهذا مثل بعض الاغذية البدنية فانه
يؤدي الى بعض الامراض وان لم يشعر به الاكل فيكون النهي المستفاد من الكلام نهيا تنزيهيا
وانما قال انه هلك ولم يقل ربما يؤدي الى الهلاك مبالغة واشارة الى كثرة وجود النوع
المحرم في قسم الشبهة حتى انه لا يكاد ينفك من يرتكبها عن ارتكابه وهو مستلزم للهلاك

١٠٩

للهلاك فكل من الحديثين محمول على ظاهره ويتحقق اذا تم تقريب الكلام عند ذكر مثل
المعرفة لهذا الحديث واما دلالة الخبر على مدعى المعترض على هذا الاحتمال فهو ان على
الحديث لم يبق شيء لم ينص عليه بحكم حتى يتم للقول بحجية ما يستقل فيه العقل فانه يبقى
**قوله** وانتم العقل بحكم الى هذا يتم فيما يمكن فيه اختلاف العقول لا فيما تتفق
فيه كالصدق النافع مثلا **قوله** فغاية هذا الخلاف نادر الى الكلام ظريف نادر فقد
احسن واجاد **قوله** الرابع ما رواه الكليني الى الثاني غرضه ان شرط الثواب على
الافعال وان كانت مطابقة للواقع وان جزء الايمان هو معرفة ولي الله وهو الامام واخذ
احكام الاعمال منه فمن عمل عملا مطابقا للواقع من غير اخذه عن الامام يكون كمن دخل البيت
من غير بابه فليس له على صاحب البيت حق الاكرام والضيافة ولا يدل الحديث الشريف على
انه لا يجوز لاحد ان يحكم على عمل بحكم شرعي من غير نقل حتى يتم غرض المعترض وهو عدم
استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي اذ على تقدير الصحة يصح ان يقال ان هذا الحكم الذي نفي
الشرعي لو عمل به عامل بما كان مستحقا للثواب الا ان يعلم ويعمل به من جهة ولي الله وبدلالته
نعم لا يكون على هذا فايدة في هذا الاستنباط لان مقصود المجتهد ان يستنبط حكما ليفعله المكلف
او يتركه طلبا للثواب وقد ذكرنا ان ما لا نفع فيه ليس كذلك ولعل هذا القدر كاف للمعرفة
**قوله** انما يدل على ان الاحكام العلمية الى قد ظهر مما ذكرنا انه ليس في الحديث دلالة
على التوقف فضلا عن الحصر في الاحكام العلمية وخروج العقايد **قوله** الشاملة لاهل
الفطرة الى هذه النصوص وان كانت شاملة لهم ولكن هناك نصوص دالة على انهم معذورون
فيبقى النظر فيها وانها هل تدل على انهم معذورون فيما لا سبيل لهم الى العلم بمعرفته
او الى تحصيل وجوب معرفته واما ما دلت عليه عقولهم بالبديهة كوجود الصانع بل وحدته
فلا عذر لهم فيه **قوله** لم يثبت تعذيب الوثني الى اقول لا ضير فيه اذا كلف ثانيا
في القيمة فآمن بالله فنجا من النار ودخل الجنة او كفر فدخل النار **قوله**

وليس الحرام الشرعي الا ذلك **اقول** قد تقدم ما يكفي لفهم هذا السؤال والجواب ثم اقول
على ما قاله هذا السائل لا يجوز استنباط الحكم الشرعي الا من الحكم العقلي الذي اتفق
عليه جميع العقلاء والظاهر ان ما هو كذلك يكون اول ما يحكم بوجوبه او حرمته او غيرهما
كالمبني في اول البعثة فلا يكون مما نحن فيه لانا نريد اثبات الحكم الشرعي فيما لم
يرد فيه نص وفي مثال ما فرضه السائل ورد نصوص كثيرة مشهورة **قوله** قلت
الحرام الشرعي الا **اقول** السائل استدل على استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي بقياس
مركب تقديره ان كل ما يذم العقلاء فاعله فهو ممقوت الله سبحانه وكل ممقوت الله
سبحانه يستحق فاعله العقاب وكلما يستحق فاعله العقاب فهو حرام شرعي والمصنف منع
كبرى القياس الاخير وقال لا نسلم ان ما يستحق فاعله العقاب يكون حراما شرعيا بل
يجوز من المكلف خروج العقاب من القوة الى الفعل ولا يخرج مع اخبار الله ثم بعدم العقاب
ثم انه منع بداهة استلزام الممقوتية لاستحقاق العقاب وظاهره انه سلم نفس الاستلزام
وبعد وبظهر مما ياتي انه متامل فيه والاولى ان يمنع الاستلزام وهو مفاد كبرى القياس الاول
التسليم يمنع بداهته وبعد التسليم يمنع كبرى القياس الاخير والظاهر انه ان اريد بالعقاب
ما يستحقه المكلف باعتبار العصيان والمخالفة فمنع الاستلزام حسن ولا معنى لدعواه
عن البداهة وان اريد به ما يستحق فاعل القبيح العالم بقبحه ويكون ممقوتا مكروها
فلا معنى للمنع ودعوى البداهة حسنة قريبة قلت وجه **قوله** قلت وجه التردد
توضيحه ان الاية الشريفة دلت على اباحة ما لم يصل حكمه الى المكلف وان حكم عقله بقبحه
وكثير من الاحكام لم يصل الى كثير من المكلفين فاذا علموا مضمون هذه الاية افلا
فيما تشتهيه انفسهم من المحرمات الواقعية حتى يصل اليهم حرمتها فربما لم يصل اليهم قط وليس
المراد بالاغراء الا هذا واما اذا لم يبيح الله سبحانه لهم فربما ظنوا المواخذة في
ما يحكمون بحسنه وفي فعل ما يحكمون بقبحه فهم يتدعون عن ترك الواجب وفعل الحرام

الحرام وهذا اللطف وتقريب كما ان الاول نقض للغرض وتبعيد فيجب ان تحمل الاية
الشريفة على ما لا يحكم بحسنه وقبحه العقول اقول الحق ان ما يحكم بحسنه وقبحه جميع العقول
قد ورد فيه نصوص كثيرة من الله ورسوله والعالم بمضمون هذه الاية الشريفة مسبوق
بالعلم بها فان بلغته هذه الاية فقد بلغ اليه الرسول فيعذب بارتكاب المحرمات فلا
بالبعثة اليه ومن لا علم له به لا يتصور في حقه الاغراء من جهة هذه الاية بل اقول لو كان
هذا اغراء لكان جميع ما يدل على سعة رحمة الله وتجاوزه عن المعاصي في الاخرة اولى بان يكون
اغراء وكذلك قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر والظاهر والله يعلم ان الغرض من
الاية الشريفة بيان لطفه ورحمته عز شانه بانه لا يعذب احدا قبل البعثة وان استحق من جهة
عقله ان يعذب وليس الغرض الرخصة واباحة الفعل او الترك اصلا فتدبر **قوله**
فبقي الكلام في صحة الملازمة الا قد عرفت عدم صحة دعواها الا ان يحقق بان الحكم الا
الذي اشرنا اليه مر اذا مع فيه المقدمات العقلية والاستنتاج كاف في التبليغ **قوله**
قال السيد المرتضى الا يدل كلامه على ان القبيح من حيث هو ليس محظورا بل بشرط ان يعلم
الشارع المكلف بقبحه او كان بحيث يحكم على قبحه بالعقل اقول ان اراد بالمحظور ما يذم
فاعله فلا كلام معه لان ما يحكم بقبحه العقل يذم فاعله وان اراد ما يترتب عليه العقاب
فحاله مما سبق لا ما الا ثم ترتب العقاب على القبيح بمجرد حكم العقل بقبحه ولعله اراد الاعم
التي دبرناها هذا علمه وسيجيء تتمة لهذا الكلام في آخر المبحث انشاء الله تعالى **قوله**
ذاتيان الى الخ ان غرض القائل ليس ان ما به يتصف الاشياء حسنا وقبحا امور لازمة
للاشياء لا تنفك ولا تختلف بل الغرض انه ليس حسن الشيء وقبحه بمجرد امر الشارع ونهيه
بل الاشياء في نفسها على صفات مقتضية للحسن والقبح سواء كانت من الذاتيات او
لوازم الماهية او من الامور الاعتبارية الواقعية او غيرها **قوله** لقوة ترجيح
الفطرة الى العلم اشارة الى ان حكم العقل بالحسن والقبح فطري **قوله** من الوهم

والتناقض لا العلم اشارة الى ان انما يلزم بالحسن والقبح يقولون بوجوب بعث
الرسول لكونه لطفا فيما يستقل فيه العقل والاعلام ما لا يستقل فيه والتكليف بدون
اللطف قبيح عندهم فلو جاز الثواب والعقاب فيما يستقل فيه العقل من غير توقف على
الشرع لزم اما عدم كون بعث الرسول لطفا بالنسبة اليه او حسن التكليف بدون اللطف
والمفروض خلافه فيهما **قوله** بدليل ما كان الا يمكن ان يتحقق في هذه الاية الشريفة
ما قلناه في الاية الشريفة السابقة من ان من تفطن بالقياس السابق ليعرف ما قلناه والجواب
الجواب **قوله** واعلم ان المختص ذلك لم يتمكن لي غاية لهذا التفصيل اذ وجه التعريف الذي
سبق في اول المبحث **قوله** والذي يلزم الا انما يلزم هذا لان الفعل عام شامل
والترك فيكون معنى الحديث ان كل فعل لم يرد الحكم النهي عنه فالفعل مانع منه شرعا
فلا يكون حراما وكل ترك لم يرد الحكم النهي عنه فالترك مانع منه شرعا ولو في ضمن ايجاب
الفعل فهو ايضا كذلك وان كانا قبيحين في الواقع **قوله** الا ترى الى المقدمة في المقدمة
الاولى التي مهدناها يعلم منه ما في هذه الدعوى ونقول هنا توضيحا وتنبيها ان
اراد ان القبيح الذي حكم بقبحه العقل وادرك علته التامة قد حكم الشارع بعدم حرمته
فهذا قول بالتخلف او ترك لقاعدة التحسين والتقبيح كما هو رأي الاشعري وان اراد
ان بعض ما حكم بقبحه العقل لا يحكم بحرمته الشارع لان الجهة التي حكم لاجلها العقل بالقبح
العقلي ما يشمل المكروه الشرعي لان القبيح الذي كلامنا فيه ونقول انه حرام في الشرع
هو الذي لو ادرك العقل جميع ما فيه من الجهات المحسنة والمقبحة لذم فاعله ولم يرخص
في فعله اصلا والمكروه الشرعي لا يتم انه كذلك اذ فيه جهة حسن يجوز لاجله فعله وان
كان خلاف الاولى والاليق ولما ادرك بعض العقول جهة قبحه ولم يطلع بجهة حسنه
حكم بعدم جواز فعله مثل حكمه على الحرام وتوضيح هذا الكلام هو انا كثيرا ما نرى
العقلاء يمدحون فاعل بعض المستحبات ويذمون تاركه ويمدحون تارك

تارك بعض المكروهات ويذمون فاعله مثاله اذا احسن الغني الفقير الذي ليس في ذمته
حق واجب لا فقير يعرفه بالصلاح والديانة وبينهما مصادقة قديمة مع كون
الفقير متمكنا من قوت السنة ولكن في عسر وضيق يمدحونه اشد المدح واكثره
ومع تركه للاحسان يذمونه كذلك ويمدحون هذا الغني لو لم يطلع حاله لاحد ويذمونه
لو اظهره لكل من يلاقيه فاذا قلنا الواجب العقلي ما يمدح فاعله ويذم تاركه صدق هذا
التعريف على بعض المستحب الشرعي ايضا واذا قلنا الحرام العقلي ما يذم فاعله ويمدح تاركه
صدق على بعض المكروه الشرعي ايضا ليصح ان يقع ان ليس كل واجب عقلي واجبا شرعا
لصدق الاول على المستحب دون الثاني وكذا القول في جانب الحرام العقلي لصدقه على المكروه
فلا هو على المأذون فيه يكون غير صحيح والظاهر ان ذم العقلاء تارك المستحب ليس الا لعدم
احاطة عقولهم بالجهة المجوزة للترك ولو كانوا عالمين بها لما ذموه ولو ذموه لكان
ذمهم اقل من الذم الذي يذمون بها تارك الواجب وكذا نقول في الحرام والمكروه فعلى
هذا عرض الواجب العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله ويذم تاركه وليس فيه
ما يوجب الرخصة في تركه والمستحب العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله وفيه جهة
مقتضية لتركه لولاها الذم تاركه والحرام العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يذم فاعله ويمدح
تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة في فعله والمكروه بما فيه جهة مقتضية لان يمدح تاركه
وفيه ما يوجب الرخصة في فعله والمباح بما ليس فيه في نفس جهة اصلا بل جميع ما هو من علل
فعله او تركه خارج عن ذاته فلما علم الحرمة في الفعل والترك بالنظر اليه ولو احاط عقل
بالقدر المناسب من المدح والذم بفعل الواجب والحرام ولفعل المستحب والمكروه
يجاز له ان يعين هذا القدر ويعرف كلا منها بما يخصه فيقول الواجب ما يمدح فاعله
مدح كذا وكذا ويذم تاركه ذم كذا وكذا وهكذا الى آخر الخمسة فعلى هذا
قوله ان كثيرا من القبائح العقلية ليس بحرام في الشريعة يعني بها المحرمات العقلية د

ليس بواجب ولعل تطويل المص اشارة الى هذا ما قلناه **قوله** قال السيد رح لانه انه
ثم لابد ان يعلمنا الحاصل كلامه قدس سره ان كل قبيح يقتضي ان يعاقب عليه وكلما
كان الشيء مقتضيا للعقاب يجب على الله ان يعلمنا به ولكن الله لم يعلمنا العقاب على
ما نحن فيه لغرض كذا فليس مقتضيا للعقاب فلا يكون قبيحا فيكون مباحا وهو المطلوب
فالسيد رح يدعي ان كلا قبيح عقلا قد نهي عنه في الشرع واعلمنا الله بالعقاب وما ليس
كذلك ليس بقبيح في الواقع فيكون معنى الحديث ان كل شيء لم يرد الحكم النهي فيه فهو مباح
في الواقع ويرد عليه منع الصغرى بل الذي يقتضيه القبيح من حيث هو قبيح هو العقد الذي
اشرنا اليه وربما اسقط الشفاعة والعفو كما يسقط بهما العقاب الذي يستوجبه المكلف
بما لعله التكليف الشرعي بقي هنا نكتة هي ان هذا القول من السيد رح يدل على انه اراد
من الترديد في قوله ان المحظور هو الذي قد اعلم المكلف او دل اعلامه على ذلك من حاله منع
الخلو وان اعلام المكلف لازم ولا يكفي دلالة العقل على القبح اذ لو كان كذلك كافيا
لما كان الاعلام واجبا من الله تعالى الا ان يقول الله ان دلالة العقل ايضا اعلام منه
تعالى فتدبر هذا الذي ذكره المص حال ما يستقل بحكمه العقل واما ما لا يستقل بحكمه العقل
فقال الشيخ الفاضل الجواد في شرح الزبدة المسئلة الثانية من المسائل في حكم الاشياء
الغير الضرورية وتفصيل المقام انا نقول الاشياء اما ضرورية لا يمكن البقاء والتعيش
بدونها كالتنفس في الهواء ولا خلاف في كونها غير ممنوع منها قبل ورود الشرع عند
من لم يجوز التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية يمكن البقاء والتعيش بدونها وهي
عند المعتزلة قسمان ما يدرك بالعقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة
لانه ان اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل
على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ايضا فمباح وما
لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا و



مثلا فهي قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها فذهب اصحابنا كالشيخ والسيد المرتضى
والعلامة وغيرهم والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة وذهب بعض علمائنا
والمعتزلة البغدادية الى انها على الحظر وذهب الشيخ المفيد رح من اصحابنا وابي بكر
الصيرفي من العامة الى الوقف بمعنى انا نجزم ان هناك حكما ولم نعلم ما هو اباحة او تحريم
ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام انهم
اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع
به ومن قال بالوقف انما كف لانه لا يعلم يأمن من كونه قادما على محظور قبيح وذهب
الاشاعرة الى انه لا حكم بها قبل ورود الشرع لنا على الاول انها منفعة خالية عن امارة
المفسدة العاجلة والآجلة والاذن في التصرف معلوم عقلا فكانت حسنة اما
انها منافع فظ واما انها خالية عن المفسدة فلان المفروض واما ان الاذن في التصرف
معلوم عقلا فلانها لا مضرة في الانتفاع بها على المالك واما ان ما كان كذلك فهو حسن
فلانا نعلم حسن الاستظلال تحت جدار الغير والنظر في مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة
وكان غير مضر بالمالك لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف وهي موجودة
فيما نحن فيه فوجب الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا معنى قوله بنافع بلا مفسدة فان قيل
عدم حصول العلم بمفاسد ما لا يوجب خلوه منها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير
معلومة ولم لا يجوز ان يكون احتمال المفاسد كافيا في كون الشيء قبيحا فلا يتم ما ذكرتم
قلنا لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة ايضا وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد
منهما المستلزم لتكليف ما لا يطاق وايضا العبرة في كون الشيء قبيحا اشتماله على مفسدة
مستندة الى امارة واما احتمال المفسدة الخالي عن الامارة فلا يعتد بها الا ترى
انهم يلومون من امتنع عن الجلوس تحت حائط محكم البنيان لا ميل فيه باحتمال سقوطه
ويحكمون بان تجويز المضرة في الفعل من غير امارة على ذلك ملحق بظنون اصحاب

السوداء والجنون ونحو ذلك وهذا يدل على ان الشئ اذا كان خاليا عن الامارات
المفسدة لا قبح فيه عقلا واعترض القايلون بالحرمة بان ذلك تصرف في ملك الغير
بغير اذنه وهو قبيح عقلا والجواب انا لا نم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان الاذن
في مثله معلوم بالعقل كالاستظلال بحايط الغير فانا نعلم قطعا اذنه في ذلك
سلمنا لكن لا نم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام انما هو فيما يتضرر به المالك وهو
هنا منزه عن التضرر فلا يحرم ثم قال لكن يبقى شئ وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه
مما لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك
بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة
الى الجميع ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء
ومجردة عن ملاحظة شئ آخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل
اقول الغرض من عقد هذه المسئلة هو ان يحصل للفقيه قاعدة كلية ليفهم الى ما صعوبة
سهلة الحصول ويستنتج منها هكذا هذا الشئ فيه منفعة خالية عن المفسدة مع اذن
التصرف فيه وكل ما هو كذلك فهو حسن فهذا حسن فقد ادرك العقل الحسن من حيث الخصوصية
والظاهر من كلام بعضهم ان ما يدرك العقل حسنه وقبحه سواء كان بالضرورة او بالنظر
داخل فيما ينتقل به فقوله ويمكن ان يجاب محل النظر ولعل ما قلناه امر لا بد من تامل
ويمكن ان يقال ان مقصوده رحمه هو ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل
مخصوص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الاول هو ان نفع
هذا الشئ فيه النفع الفلاني فكلما فيه هذا النفع فهو حسن ومثال الثاني تقدم
والفرق بين القياسين عموما وخصوصا ثم ولكن عبارته رحمه قاصرة ثم اقول
لا شك في قوة دليل القايل بالاباحة ولا في حسن الكف عقلا لاحتمال المفسدة
ولا في وجوبه عند ظنها واما فايدة هذا الخلاف للفقيه في الفروع فهي ان من



من حكم بالاباحة قبل الشرع يحكم بالاباحة الشرعية بعده لانه يقول الاباحة امر ثابتة
والشارع لم يحكم بخلافه فيما لا نص فيه فلا بد ان يكون ثابتة لان الغرض من بعثه
وهو وضع القوانين والاحكام بمعنى الاعلام بما لا يدركه العقل ونقض ما يدركه
فلو لم يكن الاباحة موافقة لقانونه لكان عليه الاعلام واذ ليس فليس وبمثل هذا
يستدل من يقول بالحظر واما القايل بالتوقف فيقول لعل عدم الاعلام انما يكون
لا باحة الدال عليه العقل كما يقوله الاولون او للحرمة لذلك كما يقوله الآخرون فانا
اعلم ان لهذه الامور حكما ولكن لا اعلم بخصوصه فلو ارتكبت هذا امن الوقوع في
المحظور المحتمل قيل ان هذا الاصل لا يتم على اصولنا لان بعث الرسول سابق على
خلق الرعية اقول على تقدير ان يجعل النزاع بعد البعث فيما لم يجعل الشارع
حكما ولم يدرك العقل حسنه وقبحه كما تقدم لا يتم ايضا عندنا لما مر من جعل الاحكام
لجميع الافعال قال الشهيد ره في التمهيد ان بعضهم نقل الاقوال بعد البعث وورود
الشرع اقول وفي هذه المرتبة ينبغي النزاع بين علمائنا الاخباريين والمجتهدين
قدس سرهم ويحرر محل النزاع على تقديره وقوعه على النحو الذي يجري فيه الاقوال
الثلاثة هو ان ما لم يصل الينا الحكم الخاص به من الشارع يمكن فيه القول بالاباحة
بمعنى عدم شغل الذمة نظرا الى ان الحكم بالاشتغال مع عدم العلم بالدليل تكليف
بما لا يطاق والى بعض الآيات والروايات الدالة على اباحة كل ما لم يرد فيه نص والقول
بالحظر نظرا الى ما قاله الاصحاب الحاظرون من قبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه والى
الاحاديث الدالة على وجوب اجتناب الشبهة والتوقف عن الحكمين للحادث
الدالة على وجوب التوقف والاحتياط مع القول بوجوب الاجتناب ايضا وانما
لم اجزم بالنزاع على النحو الذي حررته لاني لم اطلع على مصرح بالحظر والتحريم في
هذه المرتبة والذين صرحوا به انما فرضوا النزاع قبل ورود الشرع واما بعد ورود

وبعد القول بان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا مضبوطا عند اهل الذكر ثم فهم
بين قائل بالاباحة وقائل بالتوقف ولا ثالث لهما وسيجيء انه تم عن المصنف
نقل الاحاديث ونتكلم هناك فيها بحول الله وقوته **قوله** القسم الثاني استصحاب
حال العقل الخ اعلم ان الاستصحاب هو اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في
الزمان الثاني لظن بقائه فيه ثم هذا الشيء قد يعلم تحققه بالعقل او الحس وبالجملة
غير الدليل الشرعي وقد يعلم من الدليل الشرعي وهو قد يكون اجماعا وقد
يكون غيره والشيء المعلوم التحقق قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وكل منهما
اما وجود الحكم الشرعي او عدمه واما وجود متعلقه او عدمه واما غير هذا فقد ترى
الفقهاء حين البحث عن الاستصحاب تارة يجعلون موضوع المسألة استصحاب الحال
من غير تفصيل ويقولون هل هو حجة ام لا وينقلون فيه الخلاف عن العامة والخاصة
كما فعله في المعالم والزبدة ومرة يجعلون البحث عن استصحاب حال الاجماع في موضع الخلاف
منفردا عن البحث عن استصحاب الحال فيجعلون ما سوى الاول عن الثاني وينقلون الخلاف
من بعض في الاول والوفاق منه في الثاني كما فعله العلامة ره في النهاية وبعضهم يفصل
زيادة على ما ذكر منهم المحقق ره حيث ذكر في المعتبر الاستصحاب وقسمه ثلاثة اقسام
الاول استصحاب النفي في الحكم الشرعي وسماه باستصحاب حال العقل وقال هو التمسك
بالبراءة الاصلية كما تقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة الذمة ومنه وجعل
استصحاب الاول لعدم الاختلاف في الاقل ما الاكثر كما يقول بعض الاصحاب في عين
الدابة نصف قيمتها ويقول الآخر يثبت الربع اجماعا فينتفي الزايد نظرا الى البراءة
الاصلية والثاني عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه قال ومن هذا القسم القول با
الاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء
في اثناء الصلوة ومنهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد قال ره قاعدة استصحاب



استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث
تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام
احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي حتى يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية
وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وثالثها
استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف او
مال او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع
وذكر من امثلة هذا القسم المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة فانه لا ينتقض تيممه
للاجماع على صحة صلوته قبل وجوده فيستصحب حتى يثبت دليل يخرج عن التمسك به
وما ذكره من الاقسام ماخوذ من القواعد للشهيد الاول كما يذكره المصنف ره ويأتي
اليه والمصنف ره كما ترى عبر عن قسمين من الادلة السبعة التي يذكرها في هذا المقصد
بالاستصحاب الاول هذا القسم والثاني عن القسم السادس وانت بعد التامل يخفى عليك
ان الاولى ان يجعل استصحاب الحال اصلا ويبحث عن حجيته وعدمها ثم يقسم باعتبار
قسمة الحال المستصحب والدليل الدال على وجودها في الزمان الاول الى اقسام فان
كانت عدم شغل الذمة كان استصحاب البراءة الاصلية ولما كان الدليل على
تحقق هذا العدم في الزمان الاول هو العقل جاز التعبير عنه باستصحاب حال
العقل فمعنى قول المحقق ره وهو التمسك بالبراءة هو التمسك باستصحاب البراءة
واما التمسك بها نفسها فيجيء مع ما فيه واما سياقه هذا الاستصحاب على الاطلاق في
فهي على النحو الذي قرره المصنف واما في خصوص مادة الاقل والاكثر فهو ان البراءة
الاصلية تدل على عدم وجوب شيء مثلا وترك العمل بها في الاقل للاجماع فبقي الباقي
على ما كان وان كانت عدم الحكم الشرعي كان قسما آخر وسياقه ان يقال هذا
الحكم مثل الوجوب والحظر مثلا كان معدوما الآن فيستصحب والتمسك بهذين

التمسك لا يجوز الا بعد البحث والاجتهاد في طلب الادلة قال العلامة ره في النهاية
ولا يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب بحكم الاصل الا بعد البحث والاجتهاد في
طلب الادلة المغيرة فاذا لم يجد حال الحكم بالاستصحاب وقبل البحث لا يجوز انتهى
كلام زيد اكرام واما عدم وجدان الدليل على الحكم فهو دليل مستقل على نفي
الحكم في الواقع وسياتي انتهى ثم وانت بعد الاحاطة بما قلناه تعلم ان
في عبارة المعتبر مسامحة وان كانت الحال المستصحبة غير مذكورة سواء كانت وجود شيء
او عدم فلك تسمية كل قسم باسم وان كان الدليل الدال على وجود الامر الثابت
في الزمان الاول الاجماع وانما افرده العلامة ره لان الغزالي مع قوله بحجية
استصحاب لا يقول بحجية هذا القسم وسننقل كلامه انتهى ثم وان كان غيره فهو الذي
عبر عنه الشهيد ره باستصحاب ما ثبت شرعا **قوله** وهذا انما يصح اذا لم يجد
قد عرفت ان التمسك بهذا القسم لا يجوز الا بعد البحث والفحص وعدم وجدان ما
يوجب اشتغال الذمة وعلى هذا ينتظم دليل تام على عدم اشتغال الذمة وبرائتها في
الآن من غير احتياج الى توسط الاستصحاب كما نشير اليه انتهى ثم عند الكلام في
الثالث فيكون التوسط لغوا مستدركا **قوله** القسم الثالث اصالة النفي الخ
**اقول** صريح كلام المعتبر وكلام المحقق ره ان اصالة النفي هو البراءة الاصلية
دليل على نفي مع ان ما ذكر في بيانه هو المناسب لطريقة العامة يدل على نفي الحكم
الشرعي الواقعي في نفسه لا على اثبات شيء بالبراءة واما الخاصة فالمناسب لطريقتهم
اثبات خلو الذمة وعدم التكليف ولهذا استدلوا في هذا المقام على ثبوتهما بدليل
يناسب قواعدهم فهو ايضا ليس استدلالا بالبراءة الكلية الآن بخلو الامر المستدل
عليه عدم الباس في الفعل والترك وهو الاباحة العقلية فيصير حاصل الكلام الاستدلال
على استمرار خلو الذمة ثم الاستدلال به على الاباحة بهذا المعنى بضميمة فرض كون



كون الفعل او الترك خاليا عن المفسدة على ان هذا الاستدلال فيه المستند اليه صحيح وفيه
هذا الاجمال يتم ببيان الدليلين المطابقين على مطلبهما اما الدليل الخاص فهو ان
وجوب الشيء علينا وعدمه من حيث استناده الى ايجاب الشارع ونفيه بقوله اوجبت عليك
او ما اوجبت مثلا امران حادثان محتاجان الى دلالة شرعية وكذا الحرمة وباقي الا
حكام واما عدمها من حيث استناده الى عدم حكم من الشارع فهو امر ازلي مستند الى علم
الازلية وهو عدم ايجابه وتحققه في متن الواقع واستمراره يقيني الى ان يعلم الحكم الشرعي
اذا عرفت هذا فنقول بعد بعثة الرسول ص وعينه بحجة اذا تفحصنا الادلة ولم نجد دليلا
شرعيا على وجوب شيء او على عدم علينا من حيث استنادهما الى الحكم الشرعي
نقطع بعدم الوجوب وبراءة ذمتنا الآن لاستحالة التكليف بما لا سبيل للعلم اليه
فينتظم قياس هكذا هذا الحكم لم احد عليه دليلا شرعيا نفيا واثباتا وكلما هو كذلك
فذمتي غير مشغولة له الآن اما الصغرى فقطعية وجدانية بعد الفحص وعدم العثور
واما الكبرى فلاستحالة المذكورة ثم نقول كلما ليست الذمة مشغولة به شرعا نفيا
واثباتا فان كان فيه منفعة خالية عن المفسدة فهو مباح عقلا لما تقدم في القسم الاول
من الادلة العقلية وانت تعلم انه يمكن ان نقول اولا ان كلما لا نص فيه فان كان
فيه منفعة خالصة فهو مباح من غير تجشم توسط الدليل المذكور واعلم ان الاخباريين
قد يستدلون بمنعون صغرى القياس الاول ان اراد بالدليل ما هو اعم من العام والخاص
لما عرفت من ورود النص في حكم ما لا نص فيه وعلى تقدير ارادة الدليل الخاص يمنعون
الكبرى واما دليل العامة فيجي بعيد هذا **قوله** ولا يتم هذا الدليل الخ
**اقول** المقدمة الاولى تضل المقدمتين الاولى ان الادلة الشرعية محصورة في
كذا وكذا والثانية ان الادلة لا تخلو منها على الحكم واما المقدمة الثانية فحاصلها
ان هذا الحكم لو كان ثابتا لدل عليه احدى تلك الادلة اذ لو لم يكن كذلك

فاما ان لا یکون علیه دلالة او یکون ولکن من غیر هذه الادلة والاول بط لاستحالة
التکلیف بما لا یطاق والثانی بط لما بینا فی المقدمة الاولی فثبت ان المقدمة الثانیة
لا یحتاج بیانها الی امر خارج عن المقدمة الاولی اذ الاستحالة المذکورة امر ثابت مسلم
واما المقدمة الاولی فهی محتاجة الی بیان امور کثیرة فالمقدمتان مختلفتان فی الاحتیاج
الی البیان وکلام المحقق یوهم اتحادهما وتفصیل ما اجمله وهو الدلیل علی نفی الحکم الواقعی عند العامة هو انه لو کان هذا الحکم ثابتا فی الواقع لدل علیه الکتاب او السنة
او الاجماع او دلیل العقل من القیاس وغیره والتالی بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
ثبوت الحکم الشرعی محتاج الی الجاعل الشارع وتقدیره منه لا بد من دلیل والا لزم
التکلیف بما لا سبیل الی العلم به والدلیل منحصر فی الامور المذکورة واما بطلان التالی
فلضبط طرق دلالة تلک الادلة ووجدان عدم دلالتها وهذا الدلیل لا یتم الا
ببیان حصر الادلة فیما ذکر ثم حصر الکتاب ثم حصر السنة فی الاحادیث المضبوطة فی
الکتب المشهورة ثم حصر الادلة العقلیة ثم حصر طریق الدلالة فیما یعلم هذا المستدل والعامة
یمکنهم بیان هذه الامور علی وفق قواعدهم اما حصر الادلة فبالاجماع وکذا کون
الکتاب محصورا فی هذا المقدار واما حصر السنة فلما سیشیر الیه المصنف من ان النبی
اظهر کل ما جاء به عند اصحابه ونقل الی التابعین ومن بعدهم حتی ضبط فی الکتب واما
حصر ادلة العقل فلاتفاقهم علیها واما حصر طرق الدلالة فلان الخطاب بما لا یفهم المخاطب
لا یجوز فلا بد من فهم الصحابة واما الذین من بعدهم فهم یحتجون علیهم بما یتوقف علیه
الفهم ویمکن توجیه کلام المحقق بان غرضه ان البرائة الاصلیة لها مدخل فی اثبات
نفی الحکم الشرعی او عدم اشتغال الذمة لانها دلیل منفرد مستقل لهذین المطلبین بان
ان المدعی اذا ادعی ثبوت حکم شرعی واشتغال الذمة به جاز لخصمه ان یقول
هذا الحکم لیس ثابتا او الذمة لیست مشغولة به لان عدم الاحکام الشرعیة فی نفسها



فی نفسها او عدم اشتغال الذمة بها اصل محقق فی الواقع لا یحتاج الی دلیل وانما
المحتاج الیه الحکم الشرعی وشغل الذمة فلو کان الحکم ثابتا او الذمة مشغولة لوجب ان یکون
علیه دلیل وصل الی المکلف اذ لو لم یکن هناک دلیل کان مع وجود الحکم وشغل الذمة
لزم التکلیف بما لا یطاق وهو محال لکن لیس علیه دلیل کذلک اما لحصر الادلة فی الواقع
وعدم دلالة واحد منها علیه او لعدم وجدان المکلف وعدم ظفره علیه بعد الفحص
ولقد احسن بعض الافاضل حیث قال والثانی البرائة الاصلیة وبقی لها اصالة النفی
وهو غیر استصحاب النفی عند المحققین وان لم یفرق بینهما بعضهم فقد قال بحجیتها
جمیع العامة والمتاخرین من الخاصة حتی ان المحقق الحلی صرح فی اصوله باطباق العلماء علی
انه مع عدم الدلالة الشرعیة یجب ابقاء الحکم علی ما یقتضیه البرائة الاصلیة ولکن
قد رجع عن جواز التمسک بها فی غیر ما یعم به البلوی علی ما یظهر من اوایل کتاب
المعتبر وتوجیهه للفرق بین ما یعم به البلوی وغیره ههنا ان یقال ان الغالب فیه انه
لو کان له حکم لنقل الینا واشتهر فیظن من عدم وجدان حکم فیه بعدم الحکم بخلاف
ما لا یعم به البلوی ولا یخفی انه یرجع هذا الاصل الی اصل آخر مشهود بل متفق
علیه بینهم هو ان عدم المدرک الشرعی لحکم عند المجتهد بعد تفتیش مدرک
شرعی لعدم الحکم وللمحقق الحلی فی اصوله کلام مفید لما هو المقصود فی هذا المقام
ثم نقل عبارة المحقق کما نقلنا عبارة المعتبر ثم قال بعد کلام وقد مرت الاشارة
الی انها لیست مظنة لحکم اصلا نعم غایة الامر ان یحصل منها اعتقاد لزوم العمل علی
طبقه ولیس هذا ظنا بان الحکم الواقعی انما هو العدم ولو فرض حصول ظن فی
الصور لهذا الحکم فقد مر الاشارة الی انه بعد الامعان یظهر انه لیس منها بل هو مدرک
آخر کالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل آخر عندهم یعبرون عنه بان عدم مدرک
شرعی لحکم عند المجتهد بعد تفتیش مدرک شرعی لعدم الحکم فی الواقع وهکذا

عند المحقق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرأت فيه حالة لم نعلم
شمول الحكم الاول لها والحاصل ان هذه الاصالة مما لا طائل تحتها لما ذكرنا في بحثها
لثبت **قوله** واما الاول وهو عدم السبيل الى البيان الى هذا القسمان مشتركان في
ان احدهما ان حكمها الواقعي قد خرج عن النبوة الى الحجة ثم ثانيهما انه لم يصل الينا
لان الكلام على هذا التقدير ومقتضى الاول ان لا يكون عدم الوجدان دليلا على العدم
ومقتضى الثاني عدم التكليف وجواز العمل والقسم الاول لخفي لانه يحتمل احتمالا
ان يكون حكم قد خرج من الحجة ولكن لم يضبط لندرة الاحتياج اليه او ضبط في اصل
وضاع سواء كان حكم الاباحة الشرعية الموافقة للبرائة الاصلية في المقتضي او كان غيرها
من باقي الاحكام والثاني مختص بان الراجح فيه ان حكمه في الشرع هو الاباحة اذ لو كان
لاقتضت العادة ان يعلم الحجة او يسأل اصحابه عنه لاهتمام عليهم بالتعليم والاهتمام
بالاستعلام عما يحتاجون اليه كثيرا ولو علموا او استعلموه لكان يصل الينا بمقتضى
العادة ولما لم يصل علمنا عدم التعليم والسؤال وهو يدل على ان حكمه موافق
البرائة فعدم وجدان الدليل في الاول لا يحصل منه الظن بان حكم الشرعي الاباحة و
الثاني يظن منه انه الاباحة ولهذا سكت المعصوم وسكت اصحابه عن السؤال لاتحاد
مقتضاه مع البرائة الاصلية واتضح من هذا البيان انه لا سبيل الى بيان المقدمتين
كلا القسمين وبيان اباحة الشرعية في القسم الثاني على ما يظهر من كلام المعترض وبما قررناه
وحررناه لا ارتباط له بالمقدمتين المذكورتين بل هو موقوف على حصر الادلة الواردة
وبيان عدم دلالتها على حكم لهذا الامر ثم الحكم عليه بالاباحة الشرعية ظنا لحكم العادة
كما قلناه منقلا ثم بعد هذا نطالب من يحكم بالاباحة الشرعية لاجل حصول الظن لم
بما من هذه الدليل بانه الدليل على جواز التعويل على هذا الظن ومن اين لم يبق
يكون واما العامة فيحكمون عند عدم وجدان الحكم على عدم الحكم الشرعي كما قرره المعترض



راو ضعفناه **قوله** وظاهر الخصم لم يتمكنوا العدم تمكن كل واحد منهم عن اظهار
الكل لكل من اصحابه مسلم واما عدم تمكن الجميع عن اظهار الجميع للجميع في مجموع مدة
تزيد على ثلثمائة سنة فغير مسلم فان قلت فما بال بعض الاحكام بقي بلا نص عليه
قلت ضاع كثير من كتب كثير من مشاهير اصحابهم باسباب مختلفة واضح عند التتبع
كتب ابن ابي عمير مشهورة **قوله** وما اظهروه الا ان اراد عدم تمكن الجميع في
نفس الامر فممنوع وان اراد اختلاط الواقع بما صدر للتقية او غيرها فمسلم **قوله**
نعم هذا الى قدر ينتهي بالدليل على مذاق هؤلاء **قوله** اظهر الاسبحان الله
ما اعجب ما يقول هؤلاء المتحيرون ان اظهروا جميع ما يحتاج اليه الامة فما يقول هذا
الكوفي ولما يقيس كامام المنظر فان قال حتى قيسوا فلم ينكر بعضهم القياس مع ان
توفر الدواعي على الاذن في القياس يقتضي تواتره وان لم يظهره ثم هذا جهل منه
او تجاهل نعوذ بالله من القول ثم كيف يسوغ ان يقول القائل اليوم اكملت لكم دينكم
مع انه قد يهم بقياس هذا واستحسانه **قوله** وتوفرت الدواعي ان كان الامر
كما تظنون به وليس كما تظنون فالاحاديث لكم لم تصر متواترة ولو بالمعنى **قوله**
ولم يقع بعده ثم فتنة الى الكلمات المتعان والبكاء المشتكى اي فتنة اعظم
من التشاجر في الخلافة حتى استخلفوا معاوية وسبوا من مع الحق صلوات الله عليه
ووضعوا الاحاديث على وفق اهواء الظلمة فما المانع من اخفاء ما يخالف هواهم
ومن هو الذي لا يتحرج عن الكذب والافتراء على الله ورسوله ويتحرج عن اخفاء
ما يبلغ عنهما هذا حال من حدث منهم الفتنة واما من وقعت عليهم من الخاصة فهم
من الاشتال فانه مثل ما مضى مائة بل اقل منها الا وهم مع مصيبة عظمى وبلية
كبرى كفى بذلك دهان وها نحن فيها منذ سنين الى يومنا هذا سنة احدى واثنان
بعد المائة والالف فكم من مؤمن مقتول وصبي ماسور ومال منهوب وفي

مغصوب وكتب محرقة وقلوب محزونة فاكشف اللهم هذه الغمة عن هذه الامة
وانصر اللهم هذه العصابة المستضعفة وقرب فرج وليك قوله ثم يعلم
فذمن مايدل على قوله كل شيء مطلق اه اقول الحكم بان ما لا نعلم حكمه الشرعي
الواقعي فذمتنا غير مشغولة بما في نفس الامر من حكمه امر لا يحتاج بيانه عند من يقول
باستحالة تكليف ما لا يطاق الى دليل آخر وذكر الاحاديث للتاييد والمنا
في دلالتها لا ينبغي من المحصلين نعم قد قيل بجواز تكليف ما لا يطاق اذا كان
المكلف ولا يهمنا الآن الكلام فيه فالذي يليق المنازعة فيه هو ان نعتقد ورود الشرع
وحكم على جميع الاشياء بالحل والحرمة اصدره منه حكما عاما لما لم يصل الينا حكمه بخصوصه
او لا وهذا الحكم العام هو الاباحة او التحريم او التوقف وقد اشرنا سابقا الى هذا
المسئلة على هذا فرعية اذ الغرض منها اثبات حكم لبعض افعال المكلفين فنقول ذهب
علماؤنا الى الاباحة ولا ينافيه تصريحهم باولوية الترك ان لم يعارضها امر آخر واستدلوا
عليها باموره منها هذا الحديث ووجه الدلالة هو ان هذا الحديث سواء كان خبرا
او انشاء كما اسلفناه يدل على الاباحة الشرعية اما الانشاء فظاهر واما الاخبار
فلان اخبار المعصوم بان ما لم يصل الحكم النهي عنه فذمتكم غير مشغولة بل عدم الترك
حكم انشاء والاباحة والقول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بمعنى ابقاء العام على
عمومه والمطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص والمقيد او حمله على ما قبل اكمال الشريعة او انه
مخصوص بمن لم يبلغه احاديث النهي عن الشبهة واحاديث الاحتياط او حمله على ما لا يحتمل
التحريم بل يحتمل الوجوب والاباحة او انه مخصوص بما يعم به البلوى للطف بانه
لو لم يكن مباحا لنقل حكمه او حمله على التقية او القول بانه لا مصداق له لورود النهي
عما لا نص فيه في احاديث التوقف او القول بان المراد منه لا يعلم كونه من ذا النوع
معلوم حليته او النوع معلوم حرمته كاللحم الدائر بين الميتة والمذكى وما شابهه



هذه فاد بكتاب لخلاف الظ لا يجوز الا لضرورة وغاية ما يتصور دلالة احاديث
التوقف والاحتياط على وجوب الحظر عما لم يرد فيه نص وسينقل المص تلك الاحاديث
ويتكلم فيها قوله قال رسول الله ص رفع اه دلالة هذا الحديث على رفع المواخذة
الاخروية عن الجاهل بالوجوب لو تركه وبالحرمة لو فعله ظاهرة وهذا ينفي الاباحة
الشرعية وغاية ما يمكن ان يقال هو ان الواقف باحاديث التوقف والاحتياط قد
علم وجوب اجتناب ما يحتمل الحرمة واما جواز ترك ما يحتمل الوجوب فهو وفاق
الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين فى دين كالقصر
التمام والظهر والجمعة ويستثنى من ذلك ما لو وجب وطي الزوجة واشتبهت
بالاجنبية او وجب قتل شخص واشتبه بالآخر للقطع بتحريم وطي الاجنبية مع الاشتباه
وعدمه وكذا قتل المسلم واما تحريم الجمع بين العادتين فانه مخصوص بغير صورة
الاشتباه ولذا ما ورد الزنى بعبادتين واكثر فى صورة اشتباه القبلة والثوبين
والثوبين هذا وسيجيء اتمام الكلام في تلك الاحاديث قوله ما حجب الله
علمه اه اقول لا معنى لوضع نفس الشيء المحجوب بل المراد وضع التكليف او المواخذة
وهما وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلا وتركا وتركا وفعلا
فظهر بان قول بعض الافاضل ان هذا الحديث ظاهر في الاختصاص بما يحتمل
الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم فالمعنى ما حجب
علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا لا نزاع فيه انتهى ويحتمل ان يراد بما حجب الله
الامور الغامضة التي لا تصل عقولهم اليها كاسرار القدر ومعنى وضعها سقوط
التكليف بتعلمها والتفكر فيها والاظهر التعميم او التخصيص بالافعال التي لم يعلم
احكامها الشرعية قوله قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم الا ادب ان من فعل
ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته فقد عمل بما علم ومتى عمل

بك كفاه الله مؤنة تكليف ما لا يعلم واغناه عن تحمل مشقة فيدل على عدم التكليف
بالمنع الى ما لا يعلم فعلاً وكذا فلا ظهور للحديث في الواجب او فيه وفي المحرمات
ومن المحمل البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم فيما لا يعلم حكم وان الواجب التوقف
والاحتياط لم يبقيا شيئاً محجوباً فيبقى الكلام فيه انتهى قوله قال م كل شيء فيه
اقول الموصوف بالذات للحكم الشرعي من الحل والحرمة هو بعض الافعال الاختيارية
الذي ليس مما يبطل الانسان اليه في بقائه وقد يوصف بعض الاعيان بالحل والحرمة
والمراد حل الفعل المتعلق به وحرمته ولما كان هذا البعض مشتملاً على سبب حل الفعل
او حرمته من الحلال او الحرام فالحيوان والنبات والجماد كلها اذا كان متعلقاً
لفعل الانسان لا يكون من الامور التي فيها الحلال والحرام واما ما ليس متعلقاً بفعله
فليس كذلك وقد يكون نفس الفعل والترك متصفا بالحكم الشرعي من غير مدخلية متعلقة
مثاله الاكل على التخمة انه حرام ولا يلاحظ حال الماكول فربما كان حلالاً او
والاكل مع الرغم وصحة البدن انه حلال من غير ملاحظة حال المتعلق وربما كان
واجبا عند توقف قيام البدن عليه مع حرمة الماكول كاكل الميتة للمضطر ثم ان بعضا
من هذا البعض من الافعال ان لم يرد لحكمه نص لا بلفظ خاص ولا عام علم كونه
فرداً له يصدق عليه انه من جملة الاشياء التي ينقسم الى الحلال والحرام سواء كان متعلقة
مندرجا تحتها جنس له نوعان او نوع له صنفان وعلم من النص حلية احد النوعين
او الصنفين وحرمة الآخر ام لا فالاول كاكل اللحم المشترى من سوق المسلمين مثاله
والثاني استعمال الحشيشة التي اشتهرت في هذه الازمنة مثاله لان الشارع جعل اكل
اللحم المذكى حلالا وجعل اكل الميتة حراما وليس لنا نص في حكم اللحم الذي اشتريناه
وهو يحتمل ان يكون في ذاته من الصنف المذكى كما يحتمل ان يكون من الصنف
الآخر واما الحشيشة فلم نطلع بنص يدل على الحل والحرمة في نوعين او صنفين يحتمل



يحتمل كونها فرداً لواحد منهما حتى ينقسم استعمالها من جهة متعلقه الى الحلال والحرام
ولا ريب في انه يصدق على كل من القسمين انه شيء فيه حلال وحرام عند من يعتني انه
يجوز لنا ان نجعل مقسما للحكمين فنقول هذا الشيء اما حلال واما حرام وان من جملة
الافعال التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشترك القسمان
ايضا في ان الحكم الشرعي المتعلق بهما غير معلوم ويفترقان في ان الاول حكم متعلقه معلوم
بخلاف الثاني فلو سألنا عن هذا اللحم المشترى المتردد بين الميتة والمذكى اهو حلال او حرام
لقلنا لا نص فيه ولا نعلم حكمه بخصوصه ولكن ان كان من المذكى فحلال وان كان ميتة
فحرام بالنص الوارد فيهما ولو سألنا عن الحشيشة لقلنا مثل الاول من غير عند التفصيل
الشرطية والعقل لا يدع اباحة القسم الاول وحرمة الثاني او التوقف فيه بل لو فرضنا خصص
اللحوم مع القطع بان فيها ميتة واكلنا الجميع لحرمنا باكل الحرام ولو فرضنا استعمال جميع
انواع تلك الحشيشة ما جزمنا بفعل محرم اذا عرفت هذه المقدمات فنقول قد ورد
مضمون هذا الحديث او قريب منه بالفاظ متشابهة كقوله ع كل شيء هو لك حلال
حتى تعلم الحرام فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد
اشتريته وهو سرقة او المملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع
او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك غير ذلك او تقوم لك البينة فقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام يحتمل احد معان
ثلثة الاول ان كل فعل من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين
مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم تعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة
فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي
لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض
من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل

ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال
سواء علم حكم الكلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه فيه
لعلم حكمه ايضا ام لا الثاني ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه
الى هذين وتحكم على احدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال
الثالث ان كل شيء له نوعين او صنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الآخر
بالحرمة واشتبه عليك اندراج هذا الفرد فلا تدري من اي النوعين او الصنفين
هو فهو لك حلال فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما ويمكن ان يكون
المراد بالشيء الجزئي المعين وح يكون المعنى انه يحتمل الحل والحرمة والاشتباه في كونه
في ذا الحلال والحرام للعلم بهما النص الشارع عليهما وحاصل المعنيين امر واحد والمعنى
الثالث اخص من الاولين والثاني يرجع الى الاول وهو الذي ينفع القايلين
بالاباحة والثالث هو الذي يحمل القايل بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاحاديث
على رواية الشيخ المحقق المدقق الحر العاملي قدس سره بعد نقله لتلك الاحاديث في
الفصول المهمة في اصول الائمة ع في باب انه اذا اشتبهت افراد الحلال من نوع بافراد
الحرام منه فالجميع حلال حتى يعلم الحرام منه بعينه فيجب اجتنابه اقول والاحاديث فيه
كثيرة ولا ينافي ما تقدم من وجوب التوقف والاحتياط في نفس الحكم الشرعي عند عدم
العلم به لان هذه الاحاديث مخصوصة بموضوعات الاحكام كما هو ظاهر من الامثلة
وذكر البينة وغير ذلك وتلك الاحاديث مخصوصة بنفس الحكم الشرعي الا
ترى الى قوله ع هنا كل شيء فيه حلال وحرام فعلم ان المفروض نوع منقسم الى
حلال وحرام وافراده مشتبهة والا ترى الى قوله ع هناك حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك فلو كان موضوعات الاحكام وافراده مرادة لم يكن
للحلال البين وجود ولا للحرام البين وجود لاختلاط افراد الحلال بالحرام



بالحرام واشتباهها بها من زمان آدم ع الى الآن ويلزم من ذلك ايضا تكليف ما
لا يطاق لعدم امكان اجتناب الجميع والاحاديث في المقامين دالة على ما قلناه
دلالة واضحة وقال ره في الفوايد الطوسية فايدة سئل بعض الفضلاء
عن الشبهة التي يجب اجتنابها كيف خصصتموها بالشبهة في نفس الحكم الشرعي
ما الاسم شبهة حكم الشرعي دون طريق الحكم الشرعي ما حدهما وما الدليل على
التقسيم وعلى هذا يكون شرب التتن داخلا في القسم الثاني الجواب حد الشبهة
في نفس الحكم الشرعي ما اشتبه حكمه الشرعي اعني الاباحة والتحريم كمن شك في ان
اكل الميتة حلال او حرام وحد الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع
الحكم الشرعي مع كون محموله معلوما كما في اشتباه اللحم الذي يشترى من السوق انه
مذكى او ميتة مع العلم بان الميتة حرام والمذكى حلال وهذا التقسيم يستفاد من
احاديث الائمة ع ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث ويأتي جملة منها
ويبقى قسم آخر متردد بين القسمين وهو الافراد التي ليست بظاهرة الفردية
لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال
بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض افراد الخبائث
الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبهت بعض افراده حتى اختلفت العقلاء فيها ومنها
شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاحاديث دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها
وهذه التفاصيل تستفاد من جميع الاحاديث وتذكر ما يدل على ذلك وجوها
منها قولهم ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه
فهذا واشباهه صادق على الشبهة التي كانت في طريق الحكم الشرعي فان اللحم الذي
فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة قد اشتبهت افراده في السوق ونحوه
كالخبز الذي هو ملك لبايعه او سرقة مغصوب من مالكه وكذا ساير الاشياء

واعلم تحت هذه القاعدة الشريفة المنصوصة فاذا حصل الشك في تحريم المشتبه
مثاله لا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها قولهم ع حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك وهذا انما ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم الشرعي والا
لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين موجودا لوجود الاختلاط والاشتباه
في النوعين من زمان آدم ع الى الآن بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام
البين ولا يعلم احدهما من الآخر الا علام الغيوب وهذا ظاهر واضح ومنها انه
قد ورد الامر البليغ باجتناب ما يحتمل التحريم والاباحة بسبب تعارض الادلة
وعدم النص ونحوهما وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي ومنها
انه قد ورد النهي عن اجتناب كثير من افراد الشبهات في طريق الحكم الشرعي كقولهم ع
في اللحم والجبن ونحوهما اشتر من اسواق المسلمين وكل ولا تسأل عنه ونحو ذلك ومنها
ان ما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم والاطلاق شامل لاشتباه نفس
الحكم الشرعي وللافراد الغير الظاهرة الفردية وغير ذلك خرج من الشبهات في طريق الحكم
الشرعي بالاحاديث التي اشرنا اليها والوجوه التي يؤيدها فبقي الباقي ليس له مخصص
صريح ومنها ان ذلك وجه الجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه اقرب منه ومنها
ان نفس الحكم الشرعي يجب سؤال النبي ص والامام ع عنه وكذا الافراد التي ليست بظاهرة
الفردية وقد سئل الائمة ع عن ذلك فاجابوا وطريق الحكم الشرعي لا يجب سؤال
الائمة ع عنه ولما كانوا يسألونه عنه وهو واضح بل علمهم بجميع افراده غير معلوم بل معلوم
العدم لكونه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون منه ما يحتاجون اليه
واذا شاؤوا ان يعلموا شيئا علموه ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي
امر ممكن مقدور لان انواعه قليلة لكثرة الانواع التي ورد النص باباحتها
والانواع التي ورد النص بتحريمها وجميع الانواع التي يعم بها البلوى منصوصة

منصوصة وكلها كان في زمان الائمة ع متداولة ولم يرد النهي عنه فنفي يوهم فيه كاف
واما الشبهة في طريق الحكم الشرعي فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه سابقا وعدم وجود
الحلال البين فيها وتكليف ما لا يطاق باطل عقلا ونقلا ووجوب اجتناب كلها زائد
على قدر الضرورة حرج عظيم وعسر شديد وهو منفي لاستلزامه وجوب الاقتصاد
في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات الا ما استلزم تركه الهلاك
والاعتذار بامكان الحمل على الاستحباب لا يفيد شيئا لان تكليف ما لا يطاق باطل
على تقدير الوجوب والاستحباب كما لو كان صعود الانسان الى السماء واجبا او مستحبا
فان كليهما قبيح من الحكيم ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام عقلا ونقلا ولا
يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي ومن الافراد التي ليست بظاهرة
الفردية وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب عندهم الى غير ذلك من
الوجوه وان امكن المناقشة في بعضها فمجموعها دليل تام كاف شاف في هذا المقام والله
اعلم بحقائق الاحكام واما حصر المطعومات والمشروبات فلا يفيد هنا لعدم صدق
الوصفين على شرب التتن والتعبير عنه بالشرب مجاز قطعا كما في قولهم ع اشربوا في
قلوبهم العجل وقولهم ع ان الله صاحب البدعة بالتوبة لانه قد اشرب قلبه حبها والمحرم انما
هو الشرب الحقيقي فان ادخال الدخان الى الفم واخراجه منه ليس بشرب حقيقي قطعا ولو سلم
فهو مخصوص من نفي الخبائث فالافراد المشتبهة منها داخلة في الشبهات ويعارض الحصر المذكور
بحصر المباح من الاطعمة والاشربة في الطيبات وليس عندنا نص صريح في حصر نوع من الانواع
غير هذين النوعين كما يعلم بالتتبع والله اعلم افاد الشيخ الجليل المحقق طاب ثراه ادعى
دعويين احدهما ان ما لا نص فيه بخصوصه اذا لم يكن مندرجا تحت نوعين او صنفين نص
على حكمهما بالحل والحرمة او كان مندرجا تحت واحد منهما في الواقع قطعا ولكن كان
المراد منهما مشتبها غير مقطوع به ولا حله استشفيه حالا فهو شبهة ومثل للاول باكل الميتة

فضاد الثانی باستعمال الحشیشة التی یقال لها الشق لانه مندرج تحت الطیب او الخبیث
ولکن المراد منهما غیر معلوم اهو ما یستطیبه الکل او الغالب او البعض وکذا الخبیث فکل
شبهة یجب فیه التوقف والاحتیاط فلیحتج ها ثان لمقدمتان ان ما لا نص فیه کل حکم
التوقف والاحتیاط لا الاباحة کما یدعیها المجتهدون اما الصغری فلظهور صدق
الشبهة علی هذین الشیئین واما الکبری فلما سیاتی من احادیث التوقف والاحتیاط
وثانیهما ان کل ما لا نص فی حکم بخصوصه اذا کان مندرجا تحت کلیین معلومی الحکم مع
العلم بالمراد منهما وحصل خلط فی افرادهما وعرض لاجله الاشتباه فی الحکم فهو حلال
ولیس المراد من الحلال البین الا ما نص علی حلیته وبان هذا الشیء لا بد ان یکون احدا
من الثلاثة ولیس حلالا بینا فهو اما حلال بین او شبهة والثانی مستلزم للخلف
ما لا یطاق وهو غیر فتعین الاول اقول دعوی ظهور الصغری لا کلام فیها وانما
الکلام فی دلالة احادیث التوقف والاحتیاط علی وجوبهما وسیجیء انه تم واما دلالة
هذه الاحادیث علی کون ما ذکره حلالا او شبهة عند المجتهدین واما کونه حلالا بینا
فلان قوله ولیس المراد من الحلال البین الا ما نص علی حلیته قلنا الحلال البین هو ما
نص علی حلیته بخصوصه ولو بتوسط عام یکون اندراجه تحته ظاهرا بحیث ارتفعت
الشبهة فیه واما المشتبه فهو وان کان حلالا بتوسط هذه النصوص الدالة علی حکم المشتبه
من حیث هو مشتبه ولکنه لیس بینا لبقاء الاشتباه فیه من حیث الخصوصیة وربما ظهرت
حرمته قوله لو کان مثل هذا الامر شبهة لما کان الحلال البین ولا الحرام البین وجود قلنا
ما یلزم من اجتنابه الحرج فهو حلال بین لقوله تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج
وما لا یلزم منه الحرج فیجب اجتنابه نعم لو قلنا بان الشبهة مطلقا یجب اجتنابها
او یجب فلزم التکلیف بما لا یطاق ثم اقول انک عرفت ان هذه الاحادیث یحتمل احد
المعانی المتقدمة ودعوی ظهور الثالث منها تمسکا بان الامثلة ظاهرة فیه لا وجه



لا وجه لها لظاهرة اذ لا یجب ذکر جمیع الامثلة ولا یمنع کون ما ذکر مثالا له ایضا
کما ان تحریم مثال ایضا وهل عد احد من مخصصات العام او مقیدات المطلق المثال وان
لزم کون المفروض کلیا منقسما الی الحلال والحرام ففی المعنی الاول ایضا کذلک واما
لزوم کونه کلیا تحته فی دان الکل منهما عنوان خاص نص علی جمیع ما دخل تحت احد
العنوانین بالحلیة وعلی جمیع ما دخل تحت الآخر بالحرمة وعرض من الخارج مزج وخلط
صار سببا للاشتباه فغیر مسلم ولا باس بان نفصل الکلام علی ما افاده وان
لزم تکرار واعادة فان المقام مقام الشبهة والاشتباه فنقول ان کلا المیتة علی ما فرض
غیر معلوم الحکم مع علمنا بان کل المیتة وبان الماکول بعضه حلال وبعضه حرام
ولکن لیس هناک عنوانان خاصان یحتمل ان یکون المیتة فی ذا الکل منهما مع حکم شارع
بحلیة ما علم اندراجه تحت احد العنوانین وبحرمة ما علم اندراجه تحت الآخر وورود
الحکم علیهما واما اللحم فنعلم حلیة ما نعلم انه فی دلالة المذکی منه ونعلم حرمة ما نعلم انه
فی دلالة المیتة منه ویدل ویرمعهما الحکمات ولعل اللحم المشتری من السوق فلا نعلم انه حلال
او حرام کما لا نعلم انه مذکی او میتة فظهر ان تحت القسم الاول یصدق علی ما جعلهمن
القسم الثانی واما قوله لزمه فی القسم الثانی وهو الشبهة فی طریق الحکم الشرعی ان محموله
معلوم فان اراد ان ثبوت الحل والحرمة للمذکی والمیتة مع العلم بالتذکیة والموت
معلوم فسلم ولکن الموضوع ایضا معلوم وان اراد ان المتردد محموله معلوم فقد
ظهر انه غیر معلوم ایضا فالصواب ان یقال ان الشبهة فی طریق الحکم ما یکون سبب اشتباه
حکم الشرعی الشک فی انه مندرج تحت ای العنوانین الذین علم حکمهما بالنص
حتی انه لو ارتفع الشک وحصل العلم باندراجه تحت احدهما العلم حکمه الشرعی
من غیر احتیاج الی نص خاص متعلق به والشبهة فی الحکم الشرعی ما یکون سبب اشتباه
الحکم عدم النص اصلا لا فیه بخصوصه ولا فی شیء آخر معلوم الحکم بحیث لو علم

دخوله في هذا الشيء لارتفع الاشتباه الا ترى ان الشارع لو قال ان بعض المأكول
حلال وبعضه حرام وعلمنا ان الميتة على ما فرضه الشيخ من اشتباه حكمها يصدق عليه
في الواقع انه بعض المأكول لما ارتفع بسبب هذا العلم الاشتباه بخلاف العلم بكون
المشتري من السوق مذكى او ميتة اما القسم الذي جعله مترددا بين القسمين
فلأنه من القسم الثاني اذ اعلم حكم ما يقابل هذا النوع الذي اشتبه المراد منه مثلا
اذا علمنا من النص ان الغناء حرام والذي ليس غناء حلال واشتبه علينا حال بعض
الاصوات لعدم العلم بالمراد من الغناء فلا شك ان هذا البعض حكمه الشرعي مشتبه
لاجل الشك في اندراجه تحت الغناء او تحت ما ليس بغناء ولو ارتفع الشك
لعلم حكمه الشرعي من غير احتياج الى نص خاص به ولا يصدق عليه حد الشبهة في نفس
الحكم على النحو الذي قررناه والذي قاله هو ره قد عرفت انه يصدق على القسم الثاني
لا يقال انه اعتبر في القسم الثاني ان يكون سبب الشك في الاندراج الخلط الذي
وليس سبب الشك في اندراج بعض الاصوات هذا الخلط لانا نقول فعلى هذا لا شك
في خروج القسم الثالث من القسم الثاني فلا وجه لقوله انه متردد بين القسمين وربما لان
هذا القسم اما فرد من القسم الثاني او مباين للقسمين وليس مرددا بينهما بحيث
يكون فرد الواحد منهما واما شرب التتن فان كان شربا حقيقيا فحاله بعينها ما قلناه
في بعض الاصوات الذي اشتبه علينا كونه غناء لان الشارع احل اكل الطيبات وشربها
وحرم اكل الخبائث وشربها ولا ندري هل التتن طيب او خبيث لعدم العلم
بالمراد منهما وان لم يكن شربا حقيقيا كما صرح به في آخر كلامه فلو دخل في الخبائث
حرمة استعماله لانه يجوز ان نشك في حرمة استعماله في القطع بخباثته اذ ما دل
على احلال الاكل والشرب وتحريمهما لا احلال ساير الاستعمالات وتحريمها ثم
ينبغي التأمل في الوجوه التي ذكرها فاقول لا ريب ان تخصيص اللحم المشتري



المشتري من السوق لا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما الا على الاحتمال الثاني
من الاحتمالات التي ذكرناها في معنى الحديث الشريف وهو يصدق على اكل
الميتة ايضا كما يصدق على اكل هذا اللحم الخاص المشتري من السوق فلو يكون حمل
الحديث عليه نافعا للشيخ ره فيتوقف ان يكون المراد منه اما ان كل كلي ينقسم الى
الحلال والحرام قطعا فالفرد المشتبه منه حلال سواء كان للقسمين عنوان خاص
علق الحكم عليه وكنا عالمين به اولا او لم يكن في الواقع عنوان كذلك واما ان
كل كلي انقسم الى كليين آخرين لهما عنوانان معلومان مع العلم بالحكم المتعلق
بهما فالفرد المشتبه منه حلال وعلى الاحتمال الاول يصدق على اكل الميتة انه
فرد للاكل الذي منه حلال ومنه حرام ويصدق على الميتة انها فرد للمأكول
الذي منه حلال ومنه حرام هذا مع قطع النظر عن عنوان الطيب والخبيث والا
فنقول انها فرد المأكول الذي ينقسم الى المأكول الطيب والمأكول الخبيث ولا نعلم
انها مندرجة تحت اي الصنفين كما ان اللحم المشتري من السوق فرد اللحم المنقسم الى
المذكى والميتة ولا ندري انه من ايهما والحاصل ان ابراز العنوان الخاص للقسم
الحلال والحرام بتبرع منا على هذا الاحتمال وعلى الاحتمال الثاني لا يصدق
على اكل الميتة انه فرد لاكل منقسم الى نوعين معنونين بعنوان خاص معلوم
على النحو الذي تقدم ولا على نفس الميتة انه فرد لكل منقسم كذلك فلا بد للشيخ
من دعوى ظهور الحديث في هذا الاحتمال حتى يكون نافعا له وهذه الدعوى
غير مسلمة كما اسلفناه واما الكلام في الوجه الثاني فقد اشرنا الى الجواب عنه
ايضا اجمالا ونقول هنا ان الشيخ ره حمل الحصول اليقين على الذي لم يختلط في
الواقع بمحرم وحمل الحرام كذلك لانه على النحو الذي هذا التقدير يلزم من الخلط
من زمان آدم ثم عدم وجودهما في الواقع الحقيقي ان المراد بالحلال البين

ما علم حاله وتبين حاله من حيث ذاته المخصوصة لا من حيث هو شبهة على النحو الذي
سبق وعلى هذا يكون المختلط الذي لا يمكن الاجتناب منه حلالاً بيّناً لأحد الأ
مطلقاً ويكون ما يمكن الاجتناب منه شبهة وهي واجبة الاجتناب عند البعض ومستحب
عند آخرين مع كونه حلالاً عندهم وان لم يكن بيّناً كما سبق انه ثم وظهر مما قلنا
الكلام على الوجه الثالث لانا نقول بان المراد من الامر البليغ استحباب اجتناب ما
يمكن التحرز منه ولو حملناه على الوجوب لقلنا المراد عدم الافتاء باحدهما من حيث
الحكم الواقع وان جاز عدم الاجتناب والحكم بالاباحة للعمومات التي قدمناها
واما وضوح دلالة هذا الامر البليغ على ما اثبته حكم الشرعي فنحن لا ننكره وانما التزاع
في الاعتضاد واما الوجه الرابع فلان النهي عما يلزم من اجتنابه الحرج انما هو لكونه
الحرج منفياً في هذا الدين وعما لا يلزم منه انما هو لئلا يصير الاجتناب سبباً للوسواس
وبعض ويؤدي بهم الى ان يضيقوا على انفسهم واما الوجه الخامس فنقول دلالته
على وجوب اجتناب الشبهة ممنوعة وشمول الشبهة بحسب الوضع للاقسام الثلثة مسلم
ولكن خرج ما لزم من اجتنابه الحرج عن الشبهة ودخل في الحلال البين بنص الكتاب
والسنة والاجماع واما غيره فداخل تحت الشبهات ولم تخرج تلك الاحاديث منها لا
تدل على كونها حلالاً ولا منافاة بين الحلال والشبهة وانما التنافي بين الحلال
البين والشبهة واما الوجه السادس فنقول ما ذكرناه من استحباب اجتناب البعض
وعدم الوجوب والاستحباب في البعض لكن الحل وان كان ارتكاب البعض مكروهاً
وجه جمع يكاد ان يتفق بل هو اقرب واما الوجه السابع فان اراد ان الامام عليه السلام لم يسئل
عن هذا اللحم مثلاً اهو مذكى ام ميتة وسئل عن الحل والحرمة فهو مسلم لكن لا يفيد
الا الفرق بين قسمين من اقسام الشبهة فان اراد انه عليه السلام لم يسئل عن اللحم المتردد مثلاً
هل هو حلال ام حرام فليس الامر كذلك الا ترى انه عليه السلام سئل في اكثر هذه الاحاديث



التي كانوا متا منها من الجبن فاجاب بما اجاب واما الوجه الثامن فقد تكرر
جوابه مما مر واما التاسع فنقول الثابت وجوب اجتناب ما علم حرمته لا بحرام
الواقعي وهذا هو الذي لا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم فتأمل
قال قال ابو الحسن عليه السلام انه لما كان هذا الحديث منافياً لما تقدم على زعم البعض
ادرجه المصنف في البين وتكلم فيه واقول انه عليه السلام امر الجاهلين بالحكم بالتوقف
ولما كان من الجائز ان يجتهد الجاهل ويحكم بمقتضاه رايه سئل عليه السلام الراوي عن
علة هذا الامر فاجاب عليه السلام بان الاجتهاد مع النص لا يجوز لان النبي عليه السلام اتى بما
يحتاج اليه الناس فالظاهر ما يكتفى به من في عهده واودع حكم ما يحدث يوماً
فيوماً مما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة عند اهل بيته عليهم السلام فاللازم على الجاهل
ان يطلب من عندهم وانت تعلم ان حكمهم عليهم السلام بان ما لا يصل الى المكلف الحكم الخاص
به من نص خاص به او عام فهو مباح من الاحكام التي اودعها عندهم وهو الحكم
الواقعي لكنه من حيث انه غير معلوم الحكم بخصوصه وان لم يكن حكمه من حيث انه
الشيء الفلاني فاستعمال الحيثية حكم الواقعي الاباحة من الحيثية الاولى وان كان
في الواقع محرماً من الحيثية الاخرى اي من حيث انه استعمال لهذه الحيثية مثلاً
فعلى هذا يجوز لنا الافتاء بالحل والعمل ولن لم يجز لنا الافتاء بالحكم من الحيثية
الاخرى وهذا الذي قلناه كان مراد المصنف وان كان مقابلة قوله او الافتاء
بحرف الترديد لقوله تعيين الحكم الواقعي توهم عدم جواز الافتاء ولو
بالاباحة المذكورة على النحو الذي قلناه قوله هل عليهم شيء قال لا اقول
يدل بعض الاخبار السابقة على ان الجاهل معذور ويمكن ان يكون المراد
من لا يمكنه معرفته كالابله والصبيان والشيخ الفاني ويشد اليه وقوع النكرة اعني
شيئاً في سياق النفي وح لا يدل على عذر الجاهل مطلقاً واما الثاني الخ

انت اذا تاملت ماتلناه سابقا يظهر عليك ما فى هذا الكلام و لكنا لا نكتفى
به بل توضيحه فنقول ان المص ره بنى كلام المحقق على انه يريد ان الدلالة المذكورة
تتم ببيان حصر الادلة الواقعية فى الادلة الواصلة الى الفقيه بعد التتبع والفحص
و ان بعد الفحص وعدم الوجدان يثبت خلو الواقعة عن حكم من الاحكام وجوبا كان
او اباحة او غيرهما ثم فصل فقال بعدم السبيل الى بيان المقدمتين فيما لا نعم
به البلوى و بالسبيل فيما يعم وعلل الاول بان النبى ص اودع كلما جاء به عند خلفائه
ع مما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة وهم ع لم يظهروا الا بعض الاحكام وعلى هذا
يلزم عدم حصر الادلة الواقعية فى الواصلة وهو اعنى الانحصار مبنى المقدمتين
و مرجعهما فظهر عدم السبيل اليهما اقول هذا الذى قاله فيما لا يعم جار فيما يعم
اذ لم حكم فى الواقع من النبى ص مودع عند عترته الطاهرين ع فلو يكون دليله
ايضا منحصرا فيما وصل الينا وما ذكره فى بيان السبيل لا يدل الا على ان حكم
الشارع فيما يعم مع عدم وجدان دليل عليه ليس مخالفا للاصل بمعنى عدم
الحكم فى الواقع بمعنى اتحادهما فى المقتضى و هو عدم وجوب واحد من الفعل
والترك واين هذا من بيان المقدمتين اللتين يثبت بهما عدم الحكم فى الواقع
وعلى وهما واحد ا قد مرّ ما بقى بشرح هذا الكلام وما فيه فتنبه
واعلم ان الشهيد الثانى ره اه واعلم ان المعانى التى تحمل على الاصل
وبقى الاصل كذا وكذا او يضاف عليها الاصالة فيقال الاصالة كذا وكذا
قد ضبط الشيخ المحدث الحرفى الفوائد اثنى عشر معنى ومع ضم ما سيذكره المص
من اصالة عدم الشئ واصالة عدم تقدم الحادث تصير الادلة اربعة عشر مع
عدم ملاحظة كون بعضها مندرجا تحت بعض فنحن نذكر الجميع ونتكلم فى
واحد واحد انها الاول اصالة عدم الشئ الحادث الثانى اصالة

محل استعمال اصالة الصدر ... بمراد ... استعمال ... [illegible]



اصالة عدم تقدم الحادث الثالث اصالة نفى وجوب فعل وجودى
الى ان يثبت دليله الرابع نفى التحريم فى فعل وجودى كذلك الخامس نفى عموم
تخصيص العام الى ان يثبت المخصص السادس نفى تقييد المطلق الى ان يثبت المقيد
فى معناه نفى النسخ كما افاده شيخ المتقدم ره السابع نفى الاشتراط بشرط مختلف فيه
الى ان يثبت وهو راجع الى احد السابقين الثامن نفى مطلق الحكم الى ان يثبت
دليله التاسع نفى تغير الحكم الشرعى فى الحالة السابقة وهو المسمى بالاستصحاب
فى نفس الحكم الشرعى اثباتا ونفيا العاشر نفى تغير الحالة السابقة الى ان يثبت
تغيره وهو المسمى بالاستصحاب فى غير نفس الحكم الشرعى اثباتا ونفيا ايضا الحادى
عشر القاعدة الكلية الثانى عشر الحالة الراجحة الثالث عشر الدليل كالبرهان
والكتاب والسنة والرابع عشر الكتاب المعتمد كما فى اصل حريز واصل محمد بن
مسلم اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فلا ريب ان من الامور المحققة فى
متن الاعيان و نفس الامر المقطوع بها السابقة السبق الزمانى هو عدم كل
حادث بالنسبة الى وجوده ومن اثبت حدوث شئ فقد اثبت له عدما سابقا
و لا احتياج له الى غير ذلك و هذا معنى كون عدم الحادث اصلا بالنسبة
الى وجوده ولا يرتفع هذا اليقين الا بالعلم لوجود الحادث من طريق الحس
او العقل او النقل فاذا فرضنا الحادث حكما من الاحكام الشرعية وجوبا كان
او اباحة او غيرهما فالفقيه يمكنه ان يقول انه قبل ورود الشرع يتحقق عدم الحكم
اصلا فالظن استمراره الى الآن فالمظنون عندى عدم الحكم فى الآن ومرجع
هذا الاستدلال الى شيئين اصالة عدم الحادث ثم ابقاء ما كان على ما كان
فالاول لا كلام فيه واما الثانى فاول ما فيه ما قد عرفت من انه لا يجوز
للفقيه التعويل على ظن البقاء فى هذه الصورة على تقدير تسليم حصول

الظن كما هو مذهب القائلين باستصحاب حال العقل الا بعد الفحص عن
الدليل الرافع للاصل والثاني ان هذا لا يتم على اصولنا لما ثبت من ان
الشارع جعل لكل شيء حكما واما القسم الثاني فمثاله كما سيذكر ما لمتم من الماء
الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم نعلم هل وقعت النجاسة قبل
الاستعمال او بعده فيقال الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى
ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ونقول ايضا يقول كل ان ما حصل لنا القطع بتحقق
اعدام جميع الحوادث في متن الواقع فاستصحبناها الى الآن الذي علمنا او
ظننا حصول الوجود فيه فيكون الراجح عندنا في كل آن سابق على ذلك الآن
العدم فيصح ان نقول الاصل عدم وجود هذا الحادث في الآن المتقدم على
الآن الذي علم او ظن وجوده فيه او في الآن المتقدم على هذا المتقدم
وهكذا يرجع القهقرى الى الازل ولا يجوز ان يحكم بعدم تقدم حادث على
حادث آخر لاجل هذا الاصل اذ ليس الملحوظ على هذا التقدير الا عدم انقطاع
استمرار العدم الازلي لكل حادث بتوسط حصول وجوده فتقدم الحادث
على هذا هو سبق وجوده بالنسبة الى الآن الذي علمنا او ظننا فيه الوجود
فليس التقدم والتاخر منتسبا الى امر مغاير للحادث واما اذا لاحظنا الحادثين
وحصل لنا العلم بوجود واحد منهما في آن واتفق لاجل القطع او الظن
الحاصل بعدم المتقدم ثم حصل لنا العلم بوجود الآخر في الآن الذي بعد
ذلك الآن مثلا ولكن لا نعلم ان ذلك الآن المتاخر هل هو آن حدوثه
وخروجه من العدم الى الوجود ام هو آن ظهور وجوده عندنا وعلمنا به
وقد حصل هو قبل ذلك الآن بآن او بزمان فهل يجوز لنا ان نقول ان
الراجح عندنا استمرار عدم الحادث الثاني الى الآن المتاخر الذي انكشف فيه



فيه وجوده علينا ولا يلزم ذلك الرجحان لاجل احتمال ان يكون حدوثه في
آن متقدم على ذلك الآن واما الحادث الاول فقد انقطع العلم او الظن بعدمه
في الآن المتقدم فتبين لاجل تقدم وجوده على هذا الحادث واما هذا الحادث فالراجح
تاخر وجوده وهو معنى اصالة عدم تقدمه على الآخر ولنوضح هذا في
ضمن هذا المثال فنقول ان استعمال الماء ووقوع النجاسة فيه امران حادثان وقد
كنا قبل الاستعمال قاطعين بعدمهما فانقطع هذا القطع في آن خاص بتوسط وجود
الاستعمال وقد كنا ايضا قاطعين بعدم تحقق وقوع النجاسة في الواقع فظننا
استمرار هذا الامر المقطوع به في جميع الازمنة المتاخرة الى الآن الذي رأينا فيه
النجاسة وهو آن بعد الاستعمال وكان من المحتمل عندنا ان يكون آن الوقوع في نفس
الامر هو آن الاستعمال او متقدما عليه او متاخرا عنه ولكن هذا الاحتمال لا
يعارض ظن استمرار عدم الوقوع الى الآن المتاخر عن الاستعمال فيصح ان يقال الاصل
يعني الراجح المظنون عدم تقدم الوقوع على الاستعمال فرجع هذا في الحقيقة
الى ظن استمرار عدم الحادث الآخر الى الآن الذي علم وجوده وانقطاع عدمه فيه
ولكن لوحظ في هذه المرتبة وجود حادث آخر ايضا وقيس التقدم والتاخر بينهما
وهذا القسم ايضا مبني على القول بحصول الظن بتحقق امر في زمان ثان لاجل القطع او
الظن به في زمان اول به واما القسم الثالث وهو اصالة نفي الوجوب فليس المراد
ان عدم هذا الحكم في الواقع هو المعلوم او المظنون لما قد عرفت ان عدم جميع
الاحكام من حيث هي حادثة هو الاصل من غير اختصاص بالوجوب وعرفت
ان هذا الاصل لم يبق بحاله على اصولنا وليس المراد منه ان بعد تعلق الاحكام
الشرعية بالافعال للوجوب جهة مرجوحية بالنسبة الى باقي اخواتها بمعنى ان العقل
اذا لاحظ الفعل ونسب الاحكام اليه وجد غير الوجوب اولى به من الوجوب اذ كل

فعل جهة تقتضي حكما من الشارع عليه مناسبا لها فلو يمكننا ان نقول لفعل
ان عدم وجوبه راجح او عدم الباحة مرجوح واما ان الفعل اذا دار بين الوجوب
والاحكام الأخر فهي الراجحة لان كلا منها اغلب منه فعلى تقدير التسليم يكون
مرجعه الى الثاني عشر ويجيء الكلام فيه بل المراد ان الامر الاصل المقطوع به عدم
شغل ذمة المكلف بلزوم فعل عليه وعدم الحرج والباس في تركه قبل ان يخرج الحكم
من الشارع المكلف اليه لاستحالة تكليف الغافل وهذا المعنى وان اشترك في
جميع الاحكام حتى ان الاباحة الشرعية ايضا لا يتصور قبل حكم الشارع بالتوقيع
واعلام المكلف بالحكم وهذا هو مقتضى العقل قبل ملاحظة ما خرج عن الشارع
في حكم ما لم يخرج حكمه الى المكلف ولكن لما كان عدم الوجوب انزاو وفاقيا بين
علمائنا الاخباريين والمجتهدين ولم يدع احد ان ما يحتمل الوجوب حكمه
الوجوب كما قالوا في التحريم وزعم الشيخ ره ان هذا الاصل مذكور في عدة احاديث
وقد سبق ان جملة منها قوله عم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغيره
ذلك افرد هذا الحكم وجعله بالمعنى الذي قلناه هو الاصل ولما كان اصل
نفي الحرج من المعارك العظيمة افرده ايضا ثم لم يكتف بهما بل اقتضى انواع القوم
وجعل نفي مطلق الحكم قسما منفردا واشار الى انه غير مسلم على اطلاقه لانه
بذل جهده في تحصيل العدد الاثني عشر ولعله اشار الى انه تم الى الحكم ما يحتمل
غير الوجوب والتحريم من الاحكام ثم ان هيهنا موضع تامل وهو الاحكام التي
اودعها النبي ص عند الحجة ع ولم يظهروها للمكلفين اصلا فلو شك ان دليلهم
بينه منها وكذا التي اظهروها وضاعت لحوادث الزمان واما التي خفي
منهم وبقيت منقولة فيها ان الحجة او من قام مقامه من العلماء اما ان يبلغ الحكم
الى المكلف اولا وعلى الثاني اما ان علم المكلف الحكم اتفاقا اولا لانه ملزم ان تحصيل



بيان حكم العقل بالحكم الشرعي

العلم بالتكاليف واجب عليه فحصل وظفر بها اولا وعلى الثاني فاما ان
يكون جهله مستندا الى عدم علمه بان لزوم تحصيل العلم بالتكاليف ولو بالسماع
من العلماء واما لاجل تركه التحصيل مع العلم بوجوبه فالجاهل بالحكم وبلزوم
تحصيل العلم عليه ذمته بريئة بمقتضى القواعد العقلية عند العدلية واما
الجاهل الساعي المتهاون التارك للتكليف او الآتي بالاعمال على ما هو عليه في الواقع
فان لم نقل بجواز التكليف بما لا يطاق اصلا فذمته بريئة عن نفس الحكم وانما
يعاقب لاجل تركه التحصيل الذي علم وجوبه وان قلنا بالجواز اذا كان منشأه
المكلف فيستحق عقابين احدهما لترك التحصيل والآخر بعدم الاتيان بالمكلف به
واما الذي لا يعلم الحكم من طريق الاجتهاد والتقليد ان فرضنا انه اتى بما هو
الواقع فبعض علمائنا يقول بانه لا شيء عليه وبعضهم يقول لا اعتداد بالاتيان
بالمكلف به وان كان مطابقا للواقع ما لم يكن عن علم اجتهادي او تقليدي ولعل
من يقول بعدم الجاهل وصحة ما اتى به ان كان مطابقا للواقع مستغربا بالكتاب
والسنة واما القسم الرابع فالكلام فيه كما في الثالث ولكن على تفصيل وهو انه
قد تقدم ان العقلاء قد اختلفوا في الفعل الذي يجد العقل فيه منفعة ولا
يجد امارة على المفسدة فيه مع تحققها في الواقع فذهب قوم ان الدليل العقلي
قائم على انه لا باس على المكلف في ارتكابه واجتنابه عقلا وقال قوم بقيام الدليل
على الباس كذلك وقال قوم بالوقف فمرجع هذا الاصل عند من يقول به الى المسئلة
ولا يجوز لاحد ان يدعي الباس ونفيه في هذه المرتبة من جهة الشرع لان
فرضه مع قطع النظر عنه او مع ملاحظة عدم الشرع وعدم النقل وعدم
لا ريب في براءة ذمة المكلف شرعا وعقلا عن لزوم الاجتناب لو فرض عدم
تبليغ الشارع حكم مثل هذا الامر اليه ولكن جماعة لزوم الاجتناب والمجتهدون

قالوا بانه عدم وقد تقدم وسياتي انشاء الله تعالى حجيته فظهر مما حررنا ان معنى
كون نفي التحريم او التحريم او عدم لزوم الاجتناب اولى لزوم اصالة لانها
امور قطعية لدلالة الدليل عليها من النقل او العقل لاستحالة تكليف الغافل
كما تقدم في اصالة نفي الوجوب واما القسم الخامس والسادس والسابع فمعنى
الاصالة في الجميع هو ان الراجح عند كل مخاطب ارادة المتكلم المعنى الظاهر من كلامه
الى ان يقوم دليل على خلافه فما فالراجح ارادة المتكلم المعنى الظاهر من كلامه الى ان يقوم
دليل على خلافه فما فالراجح ارادة العموم من العام والاطلاق من المطلق و
الدوام والاستمرار فيما لم يعين له غاية وانتهاء وعدم التقييد بشرط عند ذكر
شيء مع السكوت عن اشتراطه به وهذا مما لا كلام فيه انما الكلام في ان الفقيه
هل يجوز له ان يفتي بمثل هذا الراجح قبل الفحص ام لا وقد تقدم الكلام فيه
وان المختار الجواز والاحتياط في الفحص واما القسم الثامن فتحقيقه مما تلوناه
عليك وهو ان عدم الحكم الشرعي من حيث هو عدم الحادث قد انقطع
استمراره بعد البعث واتمام الدين ومن حيث عدم التكليف به فهو باق
الى ان يدل دليل على التكليف به من حيث الخصوصية وان ما هذا شانه فحكم
الشرعي عند البعض الاباحة الشرعية من حيث عدم القطع بالحكم المخصوص
والاجتناب عن هذه الحيثية عند آخرين كما مر واما القسم التاسع والعاشر
فيجيء الكلام فيهما انشاء الله تعالى واما القسم الحادي عشر فالقاعدة معتبرة ان كانت
بديهية او نظرية مستندة الى دليل معتبر واما الثاني عشر فهو كسابقه اذ لابد
ان يلاحظ ان هذا الترجيح من اين حصل بل حصل مما علم الشارع ام لا
واما القسم الثالث عشر والرابع عشر فامرهما واضح والمراد من
الاصل في قولهم الا قد عرفت ان المكلف اذا خلا ونفسه لا يعلم تكليفا



تكليفنا فمتى استمر هذا الجهل علم بانه ذمته وقد مر تفصيل الكلام
واما قولهم الاصل في كل ممكن العدم فمعناه ان الممكن اما ما تساوى وجوده وعدمه
بالنسبة الى ذاته واما ما يكون وجوده اولى او اما ما يكون عدمه اولى فعلى
الاولين لا يحكم برجحان عدم والاخير لم يدل عليه عقل ولا نقل وهكذا نقول
اذا قيس وجود الممكن وعدمه الى الخارج فانه لا يعلم ايهما من هذه الاقسام والكلام
فيه كالسابق نعم اذا لاحظ العقل الممكن المتساوي الطرفين يحكم بانه في مرتبة
ذاته معدوم بمعنى ان العقل لما وجد في هذه المرتبة عدم العلة للوجود وهو كاف
للعدم بل هو علة العدم حكم بتحقق العدم في هذه المرتبة لا الوجود ومن المعلوم
ان نظر الاصولي ليس في كون عدم الممكن اصالة الى هذا المعنى بل الظاهر ان مرادهم
هو ان الاصل في كل ممكن حادث العدم فيرجع الى القسم الاول من الاربعة
عشر ولك ان تصحيحه كما اشرنا اليه فقولهم الاصل في الاشياء الطهارة
الشارع صلوات الله عليه وآله جعل الصلوة مباحة عند ملاقاة
المصلي لبعض الاشياء ومحرمة عند ملاقاته لبعض آخر ولابد بمقتضى قاعدة
العقل وهي استحالة الترجيح والترجيح بلا مرجح من ان يكون الشيء بحسب الواقع
ونفس الامر صفة حقيقية او اعتبارية وبالجملة شيء مقتض لان يباح مع الصلوة او يحرم
وهذا مما لا يصل الى ادراكه عقولنا والشارع العالم بحقائق الاشياء وصفاتها
لما علم مناسبة الصلوة مع البعض وعدمها مع البعض اعلمنا بالمناسبة وعدمها وعبر
عن كون الشيء بحيث يباح معه الصلوة بالطهارة وعن الشيء بالطاهر وعن كونه
بحيث تحرم معه الصلوة بالنجاسة وعن الشيء بالنجس فليس لنا سبيل الى القطع او الظن
بان شيئا من الاشياء طاهر او نجس الا من طريق اعلام الشارع وهو انما يحصل
الطهارة او النجاسة ثم لما فتشنا الشريعة وجدنا ان الشارع منعنا من الذي

في الصلوة عند ملاقاته اشياء مخصوصة وخرج بطهارة بعض ما عداها وبقي
عن البعض واذا كان عليه ان يبين لنا نجاسة ما سكت عنه لو كان نجسا في الواقع
اذ من اعظم فوايد بعث الانبياء ارشادهم الى ما لا يصل اليه العقول ولكنه
لم يبين فعلم ان سكوته بمنزلة حكمه بطهارة ما عدا الاشياء المخصوصة وهذا
يفيد قاعدة كلية هي ان كل شيء طاهر الا اشياء معلومة هذا مع قطع النظر عما
قد ورد في الشرع من ان كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر هذا حاصل ما افاده
المورد مع توضيح وتتميم وانت تعلم ان هذا الاصل ينفعنا في الشيء الذي
لم يصل الينا نص على نجاسته وطهارته فبعد القطع بهذه القاعدة يستنبط حكمه
ولكن اثباتها اعني الطهارة من الطريق الذي سلكه المورد موقوف على ان يكون
هذا الشيء من الاشياء التي نقطع بان الشارع سكت عن حكمها ومن اين لنا ذلك
غاية ما يمكن عدم الوجدان بعد الفحص وليس هو دليلا على العدم في الواقع
فلا بد ان نتمسك بعدم اشتغال الذمة بلزوم اجتناب شيء في حال الصلوة
مما لابسه في تلك الحالة لباسا كان او غيره الا ما اتفق على لزوم اجتنابه مع ظهور
علم وليس هذا الا جزئيا من جزئيات الاصل المشهور وهي اباحة ما لم يصل الينا
حكم بخصوصه فصار هذا جزئيا من الجزئيات الاصل المشهور وهي اباحة ما لم يصل
الينا حكم بخصوصه فصار هذا الاصل فرعا لاصل آخر وصار معنى قولنا ان
الاصل الطهارة في الاشياء التي لا نعلم طهارتها ولا نجاستها بنص خاص بها
ولا من عموم شامل لها انه لو ظاهرا انه يجوز الصلوة معها مع كون هذه معلومة
ابحان حكمها الواقعي من حيث انه شيء خاص لكون هذا النوع انها امر مبهم
الحكم وحكمها الظاهري من حيث انها شيء خاص ولعل حكمها الواقعي من حيث
الخصوصية مخالف لحكمها الظاهري وهذا غير كون الاباحة حكمها واقعيا



واضيا للشيء من حيث انه مبهم الحكم قطعا مرتبا من حيث انه شيء خاص
لكونه هذا النوع من النبات او الحيوان مثلا وجاد في كل ما لم يصل حكمه
الى المكلف كما تقدم الاشارة اليه فمن ادعى اصالة الطهارة ان اراد ما
قلناه فنعم الوفاق وان اراد معنى آخر فنحن نطالبه بالدليل وهذا الذي
قلناه يناسب طريقة المجتهدين القايلين باصالة الاباحة واما من لا يقول
بها فيثبت هذا الاصل ان قال به بالاحاديث لم اظفر بحديث عام
سوى ما ذكره ثم اني بعد ما كتبت هذه الحاشية وجدت في شرحي الذكرى
والارشاد لاستاد الاساتيد العالمين الشيخ يوسف رحمه الله ما يشيد اركان
ما ذكرته فاحببت ايراده قال استادنا الكامل قدس سره عند الاستدلال على طهارة
سور ما لا يوكل لحمه وقد استقربه الشهيد اما اولا فلاصالة الطهارة
لان النجاسة يرجع حقيقتها الى وجوب الاجتناب عن ملاقيها في الاكل والشرب
ونحوهما من العادات الاستعمالات وكذا وجوب الاجتناب عنه في
الصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة ووجوب ازالتها عن
المصاحف والمساجد ونحوها وما يجري مجراها الى اقتضاء وتكليف حتمي
والاصل براءة الذمة من التكاليف حتى يثبت وكذا الكلام في اصالة الحل
ويؤيد الاصل العقلي ايضا ما ورد في الروايات من ان كل شيء نظيف
حتى تستيقن انه قذر وكل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكذا كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي والحاصل ان العقل والنقل مطابقان في هذا
الاصل وقال مولانا المحقق الفاضل قدس سره في شرح الارشاد في
مبحث الماء المضاف المتنجس لا نم ان الاصل في كل شيء الطهارة لان
الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان وكل منهما يعلم ببيان الشارع ولا شيء بدل

على عموم الطهارة في كل شيء الا ما يخرج بالدليل وربما يوجد ذلك في الماء
المطلق حسب لاتي رواية عمار الساباطي في الموثق عن ابي عبد الله ع كل شيء
نظيف حتى يعلم انه قذر بدل ظاهرا على ذلك لانا نقول القذر الذي نعلم دلالة
الخبر عليه ان الاشياء طاهرة عند الجهالة لعروض النجاسات لها او كونها احد
النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا وسيجيء زيادة بيان لذلك وما
نحن فيه من قبيل الاخير فنعلم ان اثبات هذه المسألة الاصل لا يخلو من اشكال نعم
ان قلنا ان الاصل في الاشياء الاباحة لزم جواز الشرب من مثل هذا الماء لكن
البراءة اليقينية تقتضي تنزيه الجسد والثياب عنه في الصلوة والوضوء بغيره ثم
قال في مبحث الماء الجاري اذا لم يتغير بالنجاسة واستدل عليه بوجوه الاول
اصالة الطهارة فان الاشياء كلها على الطهارة الا ما نص الشارع على النجاسة
لانها مخلوقة لمنافع العباد لا يتم النفع الا بها والحق ان اثبات اصالة الطهارة
بالدليل العقلي متعذر او متعسر وما ذكره في بيانه ضعيف لحصول المنافع بالنجس
ايضا الثاني قول الصادق ع فيما روي عنه بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم
انه قذر وفيه نظر لان القذر المعلوم من الخبر ان الماء على الطهارة اذا شك
في عروض النجاسة له اذ لا شك في كون الشيء سببا للنجاسة شرعا ام لا فان الحمل
على الجهل بالحكم الشرعي موجب للطهارة بعيد بحيث ما نوس بل الاقرب ان يكون
المراد ان كل ماء طاهر حتى تعلم انه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة لا ان كل ماء
طاهر حتى تعلم اتصافه بالنجاسة وبين المعنيين فرق وقد وقع نظير ذلك مضمرا
في كلام الصادق ع في رواية مسعدة بن صدقة عنه ع قال سمعته يقول كل شيء هو
لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب
قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع



او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها
على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم بها البينة اقول ما ذكره من كون
الطهارة والنجاسة حكمين شرعيين لا سبيل للعقل اليهما قد مر واما ان الشارع
لم يبين بعنوان العموم ان كل شيء طاهر فنقول حديث عمار الذي تلقاه الاصحاب
بالقبول هو البيان فيه لكن القذر الذي نعلم دلالة الخبر عليه هو ان الاشياء
طاهرة عند الجهل بعروض النجاسة لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها
نجسة ام لا شرعا فنقول هذا الحديث على هذا المحمل يكون معناه ان كل شيء علمت
نظافته من دليل شرعي فاستصحب ما علمته الى ان يثبت دليل مزيل لهذا الاستصحاب
وهذا المعنى ليس هو المعنى المتبادر منه ولهذا ترى من تقدم عليه ومن تاخر عنه لم
يحملوه عليه الا القليل لان المسألة اصولية واثباتها بخبر الواحد فيما منعه
المحققون ونقل عليه الاجماع لانا نقول هذا الذي قلناه انما هو على تقدير
جواز اثبات مثل هذه المسألة بهذا الخبر على انه لا مانع عندي من اثبات
امثال تلك المسائل باخبار الاحاد اذ كان ادلة جواز العمل بخبر الواحد قطعية و
ودعوى الاجماع في مثل هذا المقام غير مسموعة وقد سبق ان دعوى القطع
في الاصول يشهد الاعتبار بكذبها نعم لا بد من ان ينتهي الدليل الى قطعي ثم
حكمه على تقدير ان يكون الاصل في الاشياء الاباحة بجواز الشرب دون
الوضوء والصلوة منظور فيه اما اولا فلانه يلزم منه ان ... جعل اصل الاباحة
مختصا بالماكل والمشارب مع ان الظاهر المشهور ان من يقول به يقول باصالة
الاباحة في كل فعل من افعال المكلفين اذا لم يرد فيه نص ولا شك ان الصلوة
مع ملابسة ماء الاناء هذا الماء من جملة تلك الافعال واما ثانيا فلان لقائل
بالبراءة انما يلزم اذا كان هناك يقين باشتغال الذمة ومن اين حصل لنا العلم

باشتغال ذمتنا بصلوة لايكون منعاً عند فعلها الّا ما نصّ الشارع على طهارته
سلّمنا انّ الشارع كلّفنا بان نصلّي في الشيء الطاهر في الواقع و ناكل و نشرب الطاهر
كذلك فنقول ليس الطاهر في الواقع ما اباح الشارع استعماله في الصلوة و تناوله
و هو تعالى اباح بعض الاشياء بخصوصه و اباح البعض الآخر بقوله كلّ شيء مطلق و بعدم
التكليف بالايطاق و لا منافاة بين ان يكون شيء طاهراً في الواقع ما دام مجهول الحكم
بخصوصه و نجساً في الواقع من حيث الخصوصيّة كما مرّت الاشارة اليه اذ الاحكام الشرعيّة
قد يكون منوطاً بصفات اعتباريّة فلا مانع من ان يكون حكم شيء في الواقع مع جهل المكلّف
مغاير لحكمه في نفسه او مع علم المكلّف فظهر ان كون الجهل بالحكم الشرعي موجب للطهارة قريب مانوس عند من يقول
باصالة الاباحة قبل ورود الشرع و بعده و امّا الفرق الذي ذكره فيبتني على الفرق
بين الشبهة في طريق الحكم الشرعي و الشبهة في نفس الحكم الشرعي و قد تقدّم الكلام
عليه مستوفى و توضيحه في هذا المقام هو انّ الشارع اذا حكم على صنف من الماء بالطهارة
و على صنف آخر منه بالنجاسة و كان معنا ماء لا ندري اهو من الصنف الاوّل او الثاني
فحكم بطهارته الى ان نعلم دخوله تحت الصنف النجس و كونه بعضاً منه لقوله عم
كلّ ماء طاهر حتّى تعلم انّه قذر فمنشأ التردّد هنا هو عدم العلم بدخول ما معنا
في احد الصنفين بخصوصه و هذا معنى قوله بل الاقرب ان يكون المراد
انّ كلّ ماء طاهر حتّى تعلم انّه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة و امّا اذا لم يعلم انّ
الشارع هل حكم على هذا الماء بالطهارة او النجاسة فلو نحكم عليه بالطهارة لانّ
الحكم عليه بها مبنيّ على ان يكون معنى قوله عم كلّ ماء طاهر حتّى تعلم انّه قذر انّ
كلّ ماء اذا لم تعلم الحكم الشرعي من الطهارة و النجاسة فحكم الشرعي الطهارة حتّى
تحصل لكم العلم بحكم الشرعي و هو القذارة و هذا معنى بعيد غير مانوس ثمّ
جعل الحديث الذي نقل شاهداً على المعنى الذي استقربه هذا توضيح



مرامه قدّس سرّه و قد سبق ما يفيدك في هذا المقام فتذكّر
للاستقذار قال الشهيد ره في القواعد فبالاستقذار يخرج السموم
القاتلة و الاغذية الممرضة و بالتوسّل الى الفرار يدخل الخمر و العصير فانّهما
غير مستقذرين و لكن الحكم بنجاستهما يزيد هما ابعاداً من النفس لانّها
مطلوبة بالفرار عنها و بالنجاسة يزداد الفرار و البدن متلطّخاً
بايّ شيء كان و كذا الثوب متلطّخاً بايّ شيء كان اذ لو كان المراد من
الماهيّة الصلوة المقيّدة بهذه القيود فلو ثمّ انّها تحصل مع كون البدن
متلطّخاً بايّ شيء كان بل لابدّ ان يكون البدن طاهراً او العلم به موقوف
على اعلام الشارع بالطاهر و النجس و ان كان المراد منها هذه الحركات و الكنايات
فلم وجه و الظاهر انّ المامور به هو الاوّل و يعلم انّ الطاهر و النجس كما ذكرناه
و كذا قولهم الاصل في الاشياء الحلّ مراده بالحلّ هو اباحة المأكول و المشارب
و سيتدلّ على الاباحة المطلقة بالحديث و حاصل كلامه هو انّ الله سبحانه
اباح لنا اكل كلّ شيء و شرب الّا ما اخرجه و بيّن حرمته لانّه سبحانه اخبر بانّه
خلق لانتفاعنا اي انتفاع كان كلّ ما في الارض اي شيء كان فهذا اذن منه
لنا و رخصة في جواز تناول ما على الارض و هو المطلوب و هذا الدليل موقوف
على اثبات كون اللام للانتفاع او الاختصاص الشامل له و تعميم الانتفاع وكونه
لفظة ما عامّة و لفظة في الارض شاملة لما في ظاهر الارض و باطنها امّا الاوّل
فلو يبغي النزاع فيه لانّ كون الاختصاص من جهة الانتفاع احد معاني اللام و
و كونه هو الظاهر الآية لا شكّ فيه و امّا عموم الانتفاع فاستدلّ عليه المصنّف
بانّه لو لم يكن عامّاً لكان المراد الاخبار بانّه تعالى خلق للمخاطبين جميع ما في
الارض لينتفعوا به انتفاعاً ما غير معلوم لهم الّا بان يبيّنه الله لهم و المخاطب بعد

سماع هذا الخبر لا يجوز له الانتفاع بشئ لان كل شئ يمكن عنده ان يكون
نافعاله وان يكون مضرا به والعقل لا يجوز الاقدام على الشئ مع تساوي
احتماله النفع والضرر فيكون اخباره بمثل هذا الخبر خاليا عن الفايدة
وهذا مع تنزه كلامه سبحانه عنه لا يليق بمقام الامتنان الامتنان اقول ان مقام
لا يقتضى ازيد من ان يعلم المكلف ان الله سبحانه انعم عليه بان خلق جميع ما
على الارض لانتفاعه واما ارشاده الى كيفية الانتفاع و كميته فيما حصل من
امر آخر و من آية اخرى و يجوز ح ان يكون لكل شئ نفع خاص به لا يجوز تقدم
مثل جواز شم بعض الاشياء دون اكله وقد بين الله سبحانه الحلال و الحرام
ببيان نبيه ثم فلا تدل الاية الكريمة على الاذن فى كل انتفاع من كل شئ و بالجملة
ليس فى الاية الشريفة لفظ دال على عموم الانتفاع من كل شئ والاستدلال بمثل
ما قاله المصنف ثم جعله مناطا للاحكام الشرعية جرأة واى جرأة قال الشيخ
المحدث البارع فى الفوايد الطوسية و فى بعض الاحاديث المعتمدة عن امير المؤمنين عم
انه قال فى تفسيرها خلق لكم ما فى الارض لتعتبروا به و قد قيل انه على تقدير عموم الانتفاع
يكفى فى مقام الامتنان اباحة الله سبحانه جميع الانتفاعات و لو كان جواز بعضها عند
الاضطرار لان عدم منع المضطر نعمة ومنة عليهم الا ترى كيف منع الباغي
عن الانتفاع بالميتة فى حال اضطراره واما عموم لفظة ما وشمول لفظة فى الارض
او ان شاكلتها فى هذه الاية كما فى قوله عز وجل انى جاعل فى الارض خليفة فواضح
وايضا يدل عليه قوله تعالى حرمت الخ اقول انما يستدل بهذه الاية ضم آية
شريفة اخرى اليها وهى قوله سبحانه و ما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه و قد
فصل لكم ما حرم عليكم وجه الاستدلال ان قوله تعالى و قد فصل لكم اشارة
الى الاية الاولى كما ذكره ره و ح فالظ ان المحرمات كلها مفصلة فيها والافادة وجه



لا تفاده عدم اكل ما ذكر اسم الله عليه معللا بان المحرمات قد فصلت عليكم
وهو ليس منها فعلم منها يكون كلما ليس داخلا فيما ذكر فى الاية المفصلة
حلالا و هو المطلوب اقول و على تقدير تسليم ان يكون المراد بالتفصيل هو تبيين
سبحانه بلسان نبيه ص بينه حلية ما لم ينص على حرمته النبي ص اللهم الا ان يقال
ان كل ما وقع النزاع فى حرمته وحليته قد نص النبي ص على حكمه ولكن منه ما وصل
الينا ومنه ما لم يصل فرجع الامر الى ان ما لم يصل الينا حكمه ما حكمه الاباحة
او الحظر وقد سبق النزاع فيه وبيان ما هو الظ منه كى وظهر مما حررناه
ان ما استدل به المصنف ره غير واف بافادة مدعاه ولعل فى نسختنا سقطا وفى بعض
النسخ موضع هذه الاية آية اخرى هو قوله انما حرم عليكم الميتة والدم الاية
والاستدلال بها ح من مفهوم الحصر كما فى الوجيزة قوله تعالى ليس على
الذين امنوا الاية قال فى الفوايد الطوسية لا يخفى ضعف دلالتها لاختصاصها
بمن جمع الصفات المذكورة كلها من الايمان والعمل الصالح والتقوى والاحسان
بل هى مخصوصة بمن امن وعمل صالحا قبل نزول الاية كما دل عليه الفعل
الماضيان لعدم دلالتهما على الحال والاستقبال قطعا ثم لا بد من اتصافهم
بالصفات وهى مخصوصة ايضا بالطعام لا دلالة لها على غيره بل بالطعام
الذى طعموه فى الزمان الماضى لقوله فيما طعموا وبذلك تصرح الطبرسي مخصصة
بما وقع قبل نزول الاية فكيف يستدل بها بعد نزولها باكثر من السنة
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا الخ اعترض عليه اولا بانه من خطاب
المشافهة فلا عموم له اقول ولا دفع له بعد ما عرفت فى ذلك المبحث وثانيا
بان لفظة من للتبعيض ان المكلفين لا ياكلون جميع ما على الارض بل يأكلون
من كل شئ بعضه فمفاده جواز اكل بعض من كل ما على الارض و بهذا

العقلاء من حيث المذمة لا تدل على حلية غير الاكل وقد ناقش فيها صاحب
الفوايد الطوسية بغير ما ذكر من اراده فليراجعها وفي هذه
الآية اشعار بما استدل بعضهم على اباحة اكل جميع الاشياء بهذه
الآية الكريمة من معنوم الحصر وقد استدل بها المصنف على اباحة بعض
الاشياء ففي التهذيب عن الصادق ع والعياشي عن الباقر ع انه قال سئل
عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي
يا محمد اقرا هذه الآية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه فقال فقراتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله
ولكنهم قد كانوا يعافون شيئا فنحن نعافها وحاصل كلام المص هو ان النبي
رد على المشركين في تحريمهم بعض المباحات بان الذي اوحي اليه تحريمه هو اشياء
مخصوصة فلا بد ان يكون باقي الاشياء مما لم يوح اليه تحريمه مباحا فيكونها
فيظهر منه ان التحريم هو المحتاج الى الدليل الذي هو الوحي واما الاباحة
عدم وحي التحريم وليس المراد باصالة الحل الا هذا ولك ان تقول ان مفاد
الآية الشريفة اني لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي يتوهمها حلا او حرما
محرما الا كذا وكذا وانما لم يفصل الحلال بل فصل الحرام لقلة الثاني وكثرة
الاول فاقتضى مقام البلاغة ذكر الثاني ليعلم ان ما يغايره من القسم الاول
وهذا المعنى وان كان في الثمرة وهي اباحة كل ما سوى المذكورات مثل
الاستثناء كالمعنى الاول ولكنه لا يفيد كون الاباحة هي الاصل المركوز في
العقول بل يفيد ان الله اباح ما سوى المذكورات فيثبت الاباحة الشرعية
هل هما قسمان لعل ما سبق في تحقيق هذا الاصل يؤيد كونهما قسما
واحدا وان مآل الثاني الى الاول في اويع الثاني الاستدلال الاول



قد عرفت ان مرجع البرائة الى القطع بعدم اشتغال الذمة بالشواغل
الشرعية عند عدم وجدان دليل على الاشتغال فاذا فرضنا ان يكون هذا
القطع مستلزما لشغل الذمة من جهة اخرى لعلاقة عقلية او لدليل معتبر شرعي
فكيف يجوز لنا ان نقول بعدم صحة الاستدلال لان عدم الصحة اما ان يكون
من جهة عدم الملزوم مع فرضنا وجوده او من جهة عدم الملزومية وكلاهما غير
على هذا التقدير مثلا لو استدللنا هكذا لو كانت ذمتنا بريئة من الحكم
الفلاني لوجب علينا كذا وكذا لكن الدلالة العقلية عليه لان المقدم علة تامة للتالي
مثلا او للكتاب او السنة مثلا لكن المقدم حق لان المفروض ان الحكم
لا دليل عليه عندنا وتكليف الغافل قبيح فيكون التالي حقا فلا وجه للقدح في هذا
الاستدلال وليس الحكم الثابت حكما من غير دليل نعم الكلام فيما ذكره المص من الامثلة
فنقول لو فرضنا ان الشارع لم ينهنا عن استعمال كل من الانائين بخصوصه في
الواقع او لم يصل النهي الينا عنه لما كان الاجتناب واجبا علينا فيكون الاستعمال
اما جائزا او واجبا ان كنا مشغول الذمة بشرط بالطهارة او ببعض الطهارات ان
كانت هي واجبة علينا اما وجوبا تخييريا بين الانائين او بينهما وبين الآخر
ان وجد واما وجوبا عينيا ان انحصر الماء ولكن علمائنا مطبقون على عدم
جواز الاستعمال اما لورود النهي عنه بخصوصه واما للنهي عن استعمال ما يتيقن
نجاسته وان لم يكن معينا بل كان طبيعة مرسلة كاحد الانائين لا بعينه فلا شك
ان امتثال النهي انما يتحقق بترك جميع ما يصدق عليه تلك الطبيعة فلا بد
من اجتنابهما جميعا وهكذا نقول في باقي الامثلة والحاصل فمع تحقق البرائة
لا القول بنفيها مع عدم صحة الاستدلال كان لم المقر لا اذا كان
شاغلا للذمة اليه ليس كل عدم اصلا بل العدم المعلوم المقطوع

به وليس عدم كريّة الماء امراً محققاً معلوماً على كونه من حيث هو هذا النوع الخاص
من الجسم بل الظاهر ان هذه الطبيعة اول ما وجدت وجدت في ضمن الكر ثم
عرض لها الانقسام فصار بعض الاقسام غير كر فلا بد ان نفرض ماء غير كر يصير
لتدريج كراً فصار هذا فلاقته نجاسة ولم يعلم ان الملاقاة هل كانت قبل
البلوغ ام بعده فعلى هذا التقدير نقول ان البناء على البقاء وعدم نقضه بالشك
هو الاصل المعتبر في الشرع عند القائلين بالاستصحاب كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى
و هذا يقتضي ان نحكم بعدم بلوغه ماء كراً الا بعد العلم ببلوغه كراً و هذا الحكم
يتفق كون هذا الماء مظنون النجاسة فلو قلنا بان مظنون النجاسة من اي طريق
حصل الظن يجب اجتنابه لقلنا بوجوب اجتناب هذا الماء لكنا نقول ان العقل
لم يدل على لزوم وجوب الاجتناب لظن النجاسة والشرع حكم بعدم اللزوم الا في
مواضع خاصة لو قلنا بها كشهادة العدلين حيث قال كل ماء طاهر حتى تعلم انه
قذر ولا تنقض اليقين بالشك ابداً وطهارة هذا الماء كانت متيقنة قبل وصول
النجاسة اليه فحينئذ لا تنقض بيقين عدم الكرية ولهذا قلنا بان هذا الماء مظنون
النجاسة و لا تنقض بيقين الطهارة بالشك فيها و لهذا حكمنا بطهارته وكم من مظنونة
النجاسة قد حكم الشارع بطهارته كطين الطريق بعد انقطاع المطر وان اصابت
في الايام الثلثة فظهر ان هذا الاصل لا يلزم حكماً آخر هو وجوب الاجتناب
لا عقلاً ولا شرعاً فليس المثال منطبقاً على القاعدة التي اسسها وهي عدم جواز
الاستدلال بالاصل مع كونه مستلزماً لحكم ولا يصح اذا كان شاغلاً
للذمة الى قد سبق ما حققناه منه في هذا المثال ولكن لا باس بالتوضيح
والبيان فاقول قد سبق ان العدم الذي هو الاصل يعتبر فيه ان يكون معلوماً
والمعلوم في هذا المثال طهارة الماء اولاً والتنجس ثانياً والتطهير ثالثاً ثم



ثم الاستعمال فلو فرض اما ان نعلم ان الاستعمال بعد التنجس ولكنا لا نعلم انه وقع
قبل ازالة التنجس او بعده او لا نعلم ان الاستعمال هل وقع قبل التنجس او بعده وعلى
الآخر هل وقع قبل التطهير ام بعده فعلى الشق الاول من شقي الترديد يقول بوجوب
غسل ما لاقى ذلك الماء وغيره مما هو موقوف على طهارة الماء شرعاً لان التنجس كان
يقينياً لنا وليس لنا ما ينقض الايقان مثله ونحن لا نعلم ان استعمالنا هل كان بالماء
الطاهر او النجس وبالجملة النجاسة مقطوع بها والطهارة مشكوك فيها واما على الشق
الثاني فنقول بطهارة ما لاقاه وغيرهما مما يتفرع على الطهارة لانها كانت يقينية ثم
عرض لنا شك في ان حال الاستعمال هل كانت زائلة بعروض النجاسة او كانت باقية
وعلى الاول هل كان الاستعمال بعد الزوال النجاسة بالتطهير ام قبله والحاصل ان
نجاسة الماء المستعمل في هذه الصور مشكوك فيها مع انه كان متيقن الطهارة وايقان
حصول النجاسة لم يحصل متيقن الطهارة النجاسة بل حصل نفس الماء كان لا الماء
الذي استعملناه فان قلت فلم لا يكون اللازم الى اشاعرة ان القائلين بوجوب
التوقف لم يقتصروا على وجوبه فيها لا دليل عليه اعني ما لا نص فيه من الشارع بل
قالوا به في جميع اقسام الشبهة منها ما لا نص فيه ومنها ما فيه نصان متعارضان من غير
طريق الى الترجيح ومن جملة ما لا نص فيه عندهم الاحكام التي يمكن استنباطها من متشابهات
القرآن وجميع اقسام المفهوم والاستصحاب وغيرهما مما ليس على حجيتها دليل معتبر عند
الشارع واستدلوا على ما قالوه باحاديث نقلها الفاضل المحدث في وسائل الشيعة
وانا اذكر منها ما هو اظهر دلالة واحذف المكررة ومما ذكره المحدث فيها ما رواه عن
حمزة بن الطيار في جملة حديث ان ابا عبد الله عم قال لا يسعكم فيما ينزل بكم
مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه
على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل

الذكر ان كنتم لا تعلمون وعن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حق الله على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وعن مفضل بن عمر في حديث قال يعني ابا عبد الله عليه السلام من فرط تورط ومن خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه وعن احدهما قال في وصية المفضل بن عمر قال ابو عبد الله عليه السلام من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وعن ابي جعفر عليه السلام في حديث انه قال لعلي بن علي ان الله عز وجل احل حلالا وحرم حراما وفرض فرائض وضرب امثالا وسن سننا الى ان قال كان على بينة من ربك وتبين لك من امرك وتبيان من شأنك فشانك والا فلا ترومن امرا انت منه في شك وشبهة وعن ابي عبد الله عليه السلام قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا وعن امير المؤمنين عليه السلام في كتابه الى عثمان بن حنيف فانظر الى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه وعنه عليه السلام انه قال لا ورع كالوقوف عند الشبهة وعنه عليه السلام انه قال من صرحت له العبر عما بين يديه من المثلات حجزه التقوى عن تقحم الشبهات وعن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في كلام طويل الامور ثلاثة امر تبين لك رشده فاتبعه وامر تبين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل وعن رسول الله صلى الله عليه وآله ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يلبث غنمه ان تقع في وسطه فدعوا الشبهات وعن ابي جعفر الثاني عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيامة وحرامي حرام الى يوم القيامة الا وقد بينهما الله عز وجل في الكتاب وبينتهما في سنتي وسيرتي وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي من تركها صلح له امر دينه وصلحت له مروته ومن تلبس



تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعيها في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله عز وجل محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه الحديث وعن الرضا عليه السلام قال ان هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغترهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم وارادوا الهدى من تلقاء انفسهم فقالوا لم ومتى وكيف فاتاهم الهلاك من مأمن احتياطهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ما جهلوه من ذلك الى عالمه ومستنبطه لان الله يقول في كتابه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يعني آل محمد عليهم السلام وهم الذين يستنبطون من القرآن ويعرفون الحلال والحرام وهم الحجة لله على خلقه وفي الذكرى قال النبي صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وذكر احاديث اخرى قريبة مما ذكرنا بحسب المضمون والجواب عنها انا نكف عما لا نعلم وهو حكم الشيء في نفسه ونتثبت ونتوقف فيه ولا نهجم عليه ولا نشك ولا نظن في حكم ما لا نعلم فيه من حيث هو مبهم الحكم بل نعلم حكمه من حيث هو كذلك وهو جواز العمل معه او لو ترك ما يحتمل التحريم كما يدل عليه حديث التثليث وغيره فنحن على بينة من ربنا عز وجل بتمام كلام ائمتنا صلوات الله عليهم اجمعين وهم الشهداء لنا في الدنيا والآخرة على ان الظاهر من حديث مفضل حكم العقايد لا الاعمال ومن حديث عثمان هو الاحتراز عن المال المختلط المشتبه بطلب زيادة التقوى والورع كما كان مال السلاطين وجوائزهم ومن حديث الصادق عليه السلام ان الشبهة المسائل التي اشتبهت مأخذها واختلفت فيها الآراء فلا نأخذ بها من دون رجوع الى الائمة الهداة الذي موجب للهلاك كما يرشد اليه حديث الرضا عليه السلام ايضا وبالجملة لا نزاع بيننا وبينكم في وجوب التوقف في الحكم الواقعي للشبهة وهو الحكم المتعلق بالعنوانات الخاصة التي

يحصل بها التميز بين الاشياء، وكذا في ان حكم الشبهة من حيث هي شبهة
معلوم من الشرع وانما النزاع في حقيقتها فانتم تقولون انها الذي ورد التثليث الترك
ونحن نقول بجواز الفعل مع اولوية الترك وما استدللتم به على ما ذهبتم لا
يدل عليه كما مرت الاشارة اليه وسيأتي ايضا في كلام المصنف وما استدللنا
به على ما ذهبنا به واضح الدلالة ولا داعي الى تأويله او حمله على التقية وكيف يحمل
عليها مع ان العامة ايضا اختلفوا فبعضهم قال بالاباحة بعد ورود الشرع لذلك
التقليد وبعضهم بالتحريم وبعضهم بالوقوف لذلك عد الوقوف عند الشبهة
الى الظاهر ان قوله عم في آخر الخبر هذا وافق التعجب لما تقدم فيها وحظه نظم جزاء
الخبر والمناسبة بينها يمكن ان يكون غرضه عم انه اذا بلغكم خبران مختلفان يوافق
احدهما كتاب الله ويخالفه الآخر فالموافق لا ريب فيه واما المخالف ففيه الشبهة
لاحتمال كذب الراوي او ارادة المروي عنه خلاف الظاهر والمراد بالوقوف عند
هذه الشبهة رد علم الخبر الى صاحبه لا العمل به ولا الانكار فانه كان مضمونه حقا
وصوابا فعليه دليل قاطع ونور ساطع في الواقع فانتظر لعل الله يرشدك اليه
هذا اذا كان المراد بالشبهة الامر الذي ورد فيه نصان متعارضان ويحتمل احتمالا
ان يكون المراد ما اختلف فيه الامة فيجب التوقف في حكمه والنظر في كتاب الله
فان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فيجعل الظهور عليهما حد
الموافق والتوقف في المخالف فذلك تحقق الشبهة والظاهر ان المراد بالكتاب هو المحكمات
منه التي لا شك فيها ولا شبهة تعتريها واما المتشابهات منه فان صارت محكمة
بسبب بيان اهل الذكر فحكمها حكم المحكمات في ضمنها فالنا من حظه الموافق
لها والمخالف وما لم تصر كذلك فلا يرخص في تفسيرها من عند انفسنا
قوله عم يوجبه حتى الى فان قلت لاي المكلف من فعل شيء او تركه فالاول هو لا حد له



الاخذ بقول الآمر والثاني هو العمل بقول الناهي فالاحتياط الذي هو
الواسطة تلك هو الفعل والترك لا يطلق الا ان ولم كما هو مقتضى الاخذ بقول الآمر
والناهي ويدل على ان غرضه عم ترك العمل بالحديثين حديث التمام الذي يستقل
وقوله عم في هذا الحديث فهو في سعة يدل على جواز الفعل والترك ايضا ولا لنا ان يكون
ان يكون غرضه عم ترك العمل بالحديثين هو الترك يعني الاولوية لا من حيث انه
مطلوب للشارع طلبا لزوميا بل من حيث عدم ثبوت التكليف يكون في سعة لا يفوته
الترك حتى يلقى من يخبره بحقيقة الامر ومن سمع هذا الحديث وتركه فقد ترك من حيث
انه مطلوب للشارع لكن بهذا الحديث لا يحرز النهي والفرق ظاهر اذ ربما كان في الواقع
واجبا مأمورا به وايضا هذا الترك مندوب والاول قد يكون واجبا كحرمة الفعل
وبالجملة فيدل على انه اذا كان شيء محتملا للوجوب او الحرمة ينبغي ان يترك ولا يعمل
به وقد قيل ان ترك الواجب اهون من فعل الحرام ولعل السر فيه ان اغلب الواجبات حاول
تحصيل كمال للنفس المتعلقة فكثيرا ما يترك ويبقى الاستعداد بحاله لا سيما مع
الجهل بها واغلب المحرمات مبطل للاستعداد بالكلية فاذا عدم لا يعود فتأمل قيل
حال الجاهل بالجهل البسيط ومدعي علم الجاهل بالجهل المركب فاعتبروا وقد نقل
عن بعض العلماء ان بعضا يقول ان فعل الحرام اسهل علينا من ترك الواجب وليس
بظاهر وجه لي بايهما اخذت الخ الظاهر والله يعلم انه ليس المراد الاخذ بايهما
شاء من حيث ثبوت التكليف بواحد منهما المستلزم بجواز الفعل والترك كما هو
عم من باب التسليم باباه بل المراد انك لا ترده ولا تنكره واستكبار بل
علمهما اليه عم وشتاؤه وان جاء بالنقيضين على الاشكال اذ ربما كانا مخصوصين
او في وقتين او لمصلحتين او لغيرها وتعمل بواحد منهما من حيث انه عم امرك
او نهاك فيثيبك الله تعالى وان لم تعلم بحكم الواقع ولا ينافي هذا التخيير اد

للحرام الواقعي المبطل لاستعداد بالخاصية او هذا للتسليم والانقياد
الكمال وتقرب اليه ثم والله تعالى عز وجل لا يداينه كمال واستعداد ويعجبني في
هذا المقام نظيرا لهذا الكلام قوله حب علي الحسنة لا يضر معها سيئة وبغض علي
سيئة لا ينفع معها حسنة روحي وفداه ابي وامي وولدي واهلي واسرتي
حاول بيان انه لعله يريد ولقد يعلم ان من الاشياء ما يجوز فعله للدلالة القاطع
الدليل المعتبر شرعا عليه لا شبهة فيها ولا معارض لها ومنها ما لا يجوز فعله كذلك
كك ومنها ما يحتمل الامرين اما لاحتمال الدليل او لعدم بلوغ ما يدل على الحد
الينا من الشارع وان كان في نظر العقل حسنا او قبيحا قبح حين عند ما لم
قبح لا نعرفها وهكذا في جانب الفتح فن ترك الشبهة يعني العقل يحسن ان ارتكاب
الواقعي وان لم يكن حراما عليه بظاهر الشرع ومن اخذنا بالشبهة وعمل بها ارتكب
الحرام الواقعي اما لارتكاب جميع الشبهات وفيها الحرام يقينا اذ من المحال العادي
جميع ما يحتمل الحرمة على الظاهر ولا في الواقع ان اجاز ثم باب فيها حراما يكفينا
او لغلبة الحرام فيه عدم ارتكاب مع ارتكاب بعض الشبهات او اجرى الكلام
مجرى المجاز بالمشارفة والمعنى كاد ان يرتكب فاذا ارتكب هلك من حيث لا يعلم
لكون هذا الارتكاب سببا قريبا لهلاك بل لكونه وسيلة وسببا بعيدا اذ
فعل الحرام او الشبهة يصير النفس متهاونة حتى يؤول الامر الى فعل معلوم الحرمة فهي
كمن يسلك طريقا لا يعلم فيها مهلكة مع كون سيره فيها فيدل هذا الحديث
على ترجيح الترك على الفعل فيما يحتمل الحرمة وغيرها كما سيشير اليه المص وان فعل
الحرام الواقعي موثق وان لم يكن حراما على الظاهر وحمل الحلال والحرام على المأكل
والمشرب ونحوهما خاصة ليس بذلك البعيد ويكفينا قوله لا بأس عليها جميعا
رد لقول السائل الحرام بينهما ما اثبات للشق الثاني ولما كانت العبارة مجملة



مجملة بين المراد بقوله ويجزي كل واحد منهما وقوله فعليكم بالاحتياط يحتمل الا
حتياط في الافتاء بحكم الله الواقعي فادينا في قولك له لا ادري لك حكما او قولك
ان شغل الذمة باداء من الجزاء الواحد يحتاج الى دليل لما لم نجد ولم نقف
في سعة من ترك الزيادة لقوله الناس في سعة ما لم يعلموا امثاله وبالجملة لا بد لك
من نفي التمسك بهذا الاصل بل نتمسك به الى ان يتضح خلافه ويحتمل الاحتياط
في العمل اذا الامر دائر بين الجزاء والجزائين والعمل بالاخير احتياط مستحب ولا دلالة
مثل هذا الكلام على ازيد من الاستحباب ثم وهذا ايضا لا ينفي جواز العمل بالا
صل هذا مع قطع النظر عما سيقوله المص والاشتغال الذمة معلوم وقدر الجزاء مشكوك
فيه وليس عدم الزيادة امرا معلوما في وقت حتى نتمسك به ونطلب الدليل
على الزيادة اذ شغل الذمة بالجزاء الواحد وبالمتعدد امران حادثان لا اولوية
لاحدهما على الآخر وغرضه من احتمال ظهارة الاحتمال الثاني ان تعلم ان الاحتياط
بكلا معنييه يجتمع مع التمسك بالاصل فيما يجوز التمسك به عليه عادي
للشأن تنتظر انما يمكن ان يكون بناء الاحتياط فيه على التمسك بالبراءة لا على ان
الملاحظ فيها الانقص فهو لزوم الاحتياط اذ كون الشمس تحت الافق اعني عدم دخول
وقت صلاة المغرب وعدم اشتغال الذمة بها ونحوهما امر معلوم ولا دليل الى
دخول الوقت واشتغال الذمة الى حين ذهاب الحمرة اذ الظاهر ان المراد بالحمرة هنا
هو الضوء الكائن في ذروة الجبل المحتمل لان يكون من الشمس او من الشفق الاحمر
والاشتغال بالعبادة قبله هو الذي حذر عنه وعن امثاله بقوله واياك ان
تدين الله بما لا تعلم وعلى هذا يكون الاحتياط على طريق الوجوب لاشتراط
العلم بدخول الوقت في جواز ايقاع الصلاة فكانه قال ان الداء حكم منه
معلوم وهو لزوم التأخير عند الشك في دخول الوقت اذا

نحن بما فيه الحائطة الى آخر هذا الحديث الشريف الذي يجيء في الباب السادس
ر وايتان اولهما فقلت انهما موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع
فقال ع اذا فخذ احدهما فخذ به ودع الآخر والاخرى انه قال اذا فارجه حتى
تلقى امامك فتسأله ولا يخفى ان في هذه الرواية الاخرى ما يمكن ان يحمل على جواز
التمسك بالاصل عند فقد الدليل بيانه ان الراوي فرض الحديثين المتعارضين
على السواء دل احدهما على فعل شيء والآخر على تركه ام دل احدهما على فعل
شيء والآخر على فعل ضده مثلا المفروض فاجاب ثم باب الترجيح و بين لم الذي عادت
وفرض الراوي التساوي الى ان قال فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او
مخالفان له فكيف اصنع قال ع اذا فارجه حتى تلقى امامك فتسأله يعني اذا لم
يكن الترجيح فيتعارضان فيتساقطان فيكون الحكم مما لا دليل عليه فلا
تكليف به فارجي العمل ولا تعمل بواحد منهما فنظير هذا ما رواه الطبرسي عن سماعة
قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والآخر ينهانا عنه قال
لا تعمل بواحد منهما الحديث ويجيء مستندا بتمامه في الباب السادس فان قلت
اذا لم يكن تكليف بالفعل و بالترك او بفعل شيء و فعل ضده الخاص فمقتضى الاصل
جواز كل منهما او فعل واحد من الضدين وتركهما معا او لزوم الترك و
الخبر هو الثاني قلت بل الظاهر لك العمل بمجموع الحديثين وجواز الفعل والترك
لا لالتزام الترك الذي هو تمام الكل كما يشهد له حديث سماعة مع ما ذكرنا
آخر هذا الحديث على احد الاحتمالين الآتيين على ان الترك لو كان مطلوبا
لكان مطلوبا الاستحباب قد علمت سابقا جهة ترجيح الترك على الفعل اذا
دل احد الحديثين على طلب الفعل والآخر على طلب الترك واما اذا دلا على
فعل الضدين فعلى تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص او مستلزما



او مستلزما اياه يكون سبب ترجيح الترك ما تقدم بعينه من نحو خفاء وعلى تقدير
عدم الاستلزام نقول احتمال الحرمة لا يجب ان يكون بتوسط نهي صريح او ضمني
وصل الينا ولم نقطع بوجود المعارض بل لاستحالة الجمع بين الضدين فلم يتم
ان احدهما ليس مطلوبا للشارع محتمل ان يكون تركه مطلوبا و هذا القدر يكفينا
ويجري فيه ما قلنا من سبب ترجيح الترك ولما لم يكن متعينا تركهما معا هذا
بيان التمسك على تقدير الرواية الاخرى واما بيان ما في الاصل من قوله ع اذا فتخير
احدهما فتاخذ به ودع الآخر فيحتمل ان يكون المراد اختيار واحد منهما
على انه مطلوب للشارع ويكون مفاد العبارة مفاد قوله ع في خبر آخر بايهما
اخذت من باب التسليم وسعكم كما مر بيانه ويحتمل ان يكون الامر جواز الفعل
والترك او فعل احد الضدين بناء على الاصل ومقتضاه   قلت
الجواب اما عن ادلة التوقف الى قد استدل المصنف على نفي الحكم الشرعي
بمعنى عدم التكليف بما يرجح حاصله وملخصه الى ان عدم اشتغال الذمة هو
الاصل فالاشتغال يحتاج الى دليل ولما لم يجد فلا تكليف اذ تكليف الغافل
قبيح ثم اعترض على نفسه بقوله فان قلت فلم لا يكون اللازم فيما لا يد لا عليه
دليل التوقف لما روي الخ اي الظاهر ان هذا معارضة لدليله توجيهها
هكذا ما لا يد لا عليه دليل شبهة وكل شبهة يجب فيها التوقف للاحاديث
المذكورة و وجوب التوقف حكم شرعي ثبت التكليف به فظهر نقيض قوله
ما لم يجد عليه دليلا لا تكليف به ثم منع الصغرى المعارضة هيهنا واستند
بقوله اذ دلالة التوقف الى ونظيره اما او لا فلان ما لا دليل عليه ليس
بحلال بين ولا بحرام بين لاحتمال الحرمة فهو شبهة للحصر المستفاد من قوله ع
حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمنع الصغرى ساقط واما ثانيا

في ادلة التوقف في الاصل ومن رد الجواب عنها

فادة الطائفة انه فهم من ادلة التوقف ان كل شبهة ففيه التوقف وكل ما يجب فيه
التوقف ففيه نصان والشبهة ما فيه نصان متعارضان فلا نقض فيه ليس من الشبهة
وانت تعلم ان الادلة لا يدل على ان كل ما فيه نصان متعارضان فهو شبهة ولا ينعكس
كلية وقد دل عليه على ان كل ما فيه نصان متعارضان يجب فيه التوقف لكونه شبهة
ولا يدل على الذي ادعاه مع انا نقول ان ما فيه نصان متعارضان متساقطان
فهو مما لا دليل عليه فليس من المنصوص بل هو من الشبهة فليس هناك قياس واتحاد
وثانيها الاحاصله انا سلمنا ان ما لا دليل عليه شبهة وكل شبهة فيه التوقف
لكنا نقول ان قوله ع كل شيء وما حجب الله الى آخره مما خصصا الكبرى بغيرها الا دليل
عليه وقلت ان ما لا دليل عليه فرد للشبهة وهو اخص من الشيء ومما حجب الله فلا
تعم والثاني لان ما لم يخطر بالبال فهو ايضا مما حجب علمه عنا فكيف يخصص العام بالخاص
بل يجب ان يبقى كل شيء مطلق الا الشبهة وكل ما حجب موضوع الا ما فيها التوقف
للادلة المذكورة ولو اخرج هذان الخبران ما دخل في عنوانهما عن حكم الشبهة فما
الذي يبقى من افراد الشبهة حتى يتوقف فيه قوله ع كل شيء مطلق في قوة قوله ع
كل ما لا نهي عنه ولا امر فيه اما الاول فلقوله ع حتى يرد فيه النهي لصراحة هذا الكلام
في ان المراد بالشيء ما قلناه واما الثاني فلان افادة ان ما لم يعرف فعله لا فائدة
فيها وحاشا كلامه ع عن ذلك واذا كان كذلك يكون اخص من الشبهة فتخصيص قولنا
كل شبهة فيه التوقف واخراج ما لا دليل عليه عنه بهذا الخبر وكذا نقول في كل ما حجب الله
ان افادة ان ما لم يخطر ببال المكلف موضوع لا يليق بجنابه ع فالمراد ان ما تفطن
به ولم تيسر له العلم به فهو موضوع عنه ح نقول ان الظاهر ان المراد منه ما لا دليل عليه
اذ ما فيه نصان متعارضان لم يحجب علمه بالذات وانما صار مستورا بالعرض
وهو وجود المعارض وعلى تقدير التنزل وشمول ما حجب الله لهما نقول لا يكون



يكون الخبران اعني قولنا كل شبهة فيه التوقف وكل ما حجب موضوع متساوي
الموضوع هنا فنفي المحمول فيجمع بينهما اما بالتخيير بين التوقف وجواز الفعل
والترك او بتخصيص كل منهما باخراج ما لا دليل عليه عن الاول لخبر كل شيء مطلق
بنحو ما مر واخراج ما فيه نصان عن الثاني بما دل على حكمه من التوقف صريحا
كما مر من الاحاديث فيصير الحاصل هكذا كل شبهة فيها التوقف الا ما لا دليل عليه
وكل ما حجب علمه موضوع الا ما فيه نصان متعارضان وثالثها
يعني ان مقتضى الجمع بين ما دل على التوقف وما دل على التخيير بينهما عند
تعارض الامارتين فان توقف وترك العمل نجى من ارتكاب الحرام وان اختار
العمل باحد الخبرين من باب التسليم لم يكن آثما مع انك حكمت بلزوم التوقف
ولعلنا الى هذا اصوب الاجوبة ان لم يكن هو الصواب وأما
عن ادلة الاحتياط الى قوله وثانيا تحقيق المقام يحتاج الى بيان
معنى الاحتياط وموارده وهو يتم بذكر مقدمات الاول الاحتياط لغة
الاخذ بالثقة والعمل بما لا يحتمل الضرر اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا او يحتمل
ان يكون اقل ضررا قال في مجمع البحرين احتاط بالامر لنفسه اي اخذ بما هو احوط
له اي اوقى مما يخاف وفي الصحاح احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة ولا ريب
في انه لا يتقى في العرف لمن عمل بما قطع بوجوبه عليه او ترك ما قطع بحرمته انه
احتاط في الفعل والترك وانما يتقى لمن كان له خيرة في الفعل والترك عقلا او
شرعا وكان احدهما مما يقطع بعدم الضرر فيه والآخر مما يظن به ذلك او يشك
في حاله او كان عدم الضرر في احدهما مظنونا وفي الآخر مشكوكا فيه او كان
احدهما اقل ضررا قطعا او ظنا او احتمالا الا انه احتاط في امره اذا اختار
القطعي او الظني على ما يقابله او الاقل على الاكثر ولا يبعد ان يكون في اللغة

في تحقيق معنى الاحتياط

ايضا كلها الثانية قد تقدم منا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب المكلف
قبل التكليف التبليغ بان يبلغه نفس التكليف بالشيء فعلا او تركا او التكليف
بتحصيل العلم حتى يبذل له هل هناك تكليف لعمل بمقتضاه اولا وهذا البلوغ
انما يتحقق بالقطع بما طلب منه او الظن به مع القطع بانه يجوز له العمل بالظن
فلا يعاقب على فعل شيء ولا على تركه من لم يبلغه نص او دليل معتبر آخر على حكم
ذلك الشيء وكذا لا يعاقب من بلغه نصان متعارضان من دون طريق الى
الترجيح او اطلع على دليل ظني نهي عن اتباعه نعم اذا بلغه حكم مثل هذا الشيء كو
جوب التوقف في العمل مثلا كما هو راي الاخباريين فعند هذا يعاقب لو لم يتوقف
الثالثة الضرر الذي يتصور على ترك الواجب والمستحب وفعل الحرام والمكروه
اما دنيوي واما اخروي اما الدنيوي فاما ان يكون عليه امارة عقلية او شرعية
اولا وايضا اما ان يكون تفويت مصلحة او حصول مفسدة والاول كعدم حصول
كمال المستعد له والثاني كابطال استعداد للنفس المستعدة للكمال واما الاخروي
فهو اما العقاب والتعذيب او ما يؤدي اليه كحصول ملكة يؤدي الى فعل ما
يوجب العقاب او البعد عن درجة المقربين ومن الاخير ما يترتب على فعل المكروهات
في الاخرة وهذا ايضا اما ان يكون عليه امارة اولا وليس الغرض حصر المضرة بل بيان
افرادها الظاهرة الرابعة الامر الذي لا يعلم حكمه الشرعي سواء كان لعدم النص
او لتعارض الادلة وعدم الترجيح اما ان يكون حكمه دائرا بين الوجوب و
الاحكام الاربعة الباقية او بين الوجوب وما عدا التحريم او ما عدا الاستحباب
او ما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب واثنين منها او بين الوجوب
وواحد منها وقس على ما ذكر باقي الاحتمالات العقلية اذا تمهدت هذه
فالقول ان الحلال البين والحرام البين ليسا من موارد الاحتياط كما ظن



من المقدمة الاولى فانحصر المورد في الشبهة وقد عرفت الخلاف في حكمها
وان المجتهدين قالوا بالاباحة او اولوية ترك ما يحتمل التحريم للادلة
النقلية والعقلية والاخباريين قالوا بالتوقف ومنهم من احتج بمثل تلك الادلة وسبق
الكلام في الادلة الاباحة وعلى ادلة التوقف في العمل واما اولوية الترك
فقد مر ايضا ما يدل عليها ونقول هنا ان احتمال الوجوب لما لم يكن مستلزما
لوجوب الفعل ولا احتمال التحريم مستلزما لحرمته عند هذه الطائفة فيجعل
مثل هذا الامر او تركه لا يخاف منه العقاب والتعذيب الاخروي كما مر في المقدمة
الثانية مع ان التزام الفعل قد يؤدي الى الحرج كما قاله في فصايل الشيعة
ره لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الشك في التحريم فيجب الاحتياط
ولو وجب الاحتياط في المقامين لزم تكليف ما لا يطاق اقول لزوم ظاهر
لان الاحتياط في مقام الوجوب في الفعل وفي مقام الحرمة في الترك ففيما
يحتملهما لو كان مكلفا بالاحتياط في المقامين لكان مكلفا بالفعل والترك
معا وهذا تكليف بالمحال واما اولوية الترك ففيه تفصيل وهو ان الفعل يخاف
منه ارتكاب المحرم الواقعي والترك يخاف منه ترك الواجب الواقعي وما
يمكن ان يترتب عليهما اما المضرة الدنيوية او البعد الاخروي لا العقاب
والاولى اما ان يكون وجودها او عدمها راجحا عند العقل في الفعل
والترك او في احدهما واما ان يكونا متساويين عنده فيهما او في احدهما
والمراد بالرجحان ما تشمل القطع والظن ولا شك ان في جميع صور الشك
اما ان لا يكون على الشكوك فيه امارة او تكون مع معارضها بمثلها وفي
جميع صور الظن لا بد من امارة راجحة وظاهر ان في الاحتمالات المتكافية
مثل كون وجود المضرة مقطوعا به في كليهما او غيره من الاحتمالات التي

للفعل على الترك ولا العكس بحسب العقل وانما يتصور الترجيح في غير المتخالفة كما
اذا كان عدم الضرر في احدهما قطعيا او ظنيا ووجود الضرر في الآخر مشكوكا فيه
وكذا صورة ترجيح وجود المضرة فان كان في الترك حكم باولوية الفعل فان كان
في الفعل حكم بالعكس هذا اذا كان الضرر بحيث يجوز الفعل معه واما اذا لم يكن
كذلك فيحكم بوجوب ما لا ضرر فيه او مرجوح الضرر واذا كان الضرر بحيث يودي الى
الحرج والضيق يشهد بحكم النقل لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
عم لا ضرر ولا ضرار في حكم باولوية ترك ما يحتمل التحريم مطلقا من غير تفصيل لعله
فرض المسئلة في صورة القطع او الظن بعدم المضرة الدنيوية او في صورة الشك
الذي يلزمها عدم الامارة او معارضتها بمثلها او فرضها مع قطع النظر عنها لان في
هذه الصورة يمكن ان يترتب على فعل المحرم الواقعي شيء كضرر او فوت منفعة
وهو اما حصول ملكة يودي الى الهلاك في الاغلب كما انها افضت الى الجرأة على
ارتكاب ما يعلم حرمته واما البعد عن درجة المقربين وان كان مع عدم العقاب واما
الايصال للاستعداد الى الجرأة على ارتكاب ما يعلم حرمته على سبيل المنع الخلو وان
يترتب على ترك الواجب الواقعي عدم حصول الكمال والبقاء على الاستعداد واما
البعد على النحو الذي سبق والعقل يحكم بان ما يترتب على الثاني اسهل مما يترتب على الاول
فلهذا يحكم باولوية الترك قال العلامة ره في بحث التراجيح من كتاب النهاية اذا قضى
احد الخبرين الحظر والآخر الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة
للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام
الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء
الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف
فعل الواجب انتهى كلامه رفع مقامه هذا حال العقل واما النقل كاحاديث التوقف



التوقف والاحتياط فاقل مراتبه الاستحباب ولا ريب ان الترك في هذه الصورة
مورد الاحتياط هذا كله اذا كان لنا مفر عن ارتكاب الحرام الواقعي واما اذا لم يكن
كذلك كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودليل آخر على حرمته من غير ترجيح ودل دليل
آخر على وجوب شيء آخر وحرمته كذلك وقطعنا بشغل الذمة باحد الشيئين مع ان
كان ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى فعله ولكن مع ترك واحد منهما لا بد من فعل
الآخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من الترك الخلاص من ارتكاب المحرم وهذا مثل صلاة
الجمعة والظهر والقصر والاتمام في بعض المواضع والصوم والافطار مع رؤية الهلال
شوال قبل الزوال مع عدم الترجيح وحكم العقل والنقل في مثل هذه الصورة
التخيير بين الفعلين اما العقل فلعدم الترجيح واما النقل فلموثقة سماعة
عن ابي عبد الله عم قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر
كلاهما يرويه احدهما يأمره باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى
من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم
وسعك ولغيرها اذ ترك الفعلين على ما فرضناه غير جائز فلو يحصر الا بالعمل بما
في الرواية الاخرى فان قلت يجب كلا الفعلين لان اشتغال الذمة يقيني و
تحصيل البراءة اليقينية ممكن فيكون احد الفعلين هو الواجب بالاصالة والآخر
مقدمة لتحصيل البراءة الواجبة عند الامكان قلت الذمة المسلم هو اليقين
باشتغال ذمة المخير باحد الامرين مخيرا لما قدمناه واما اشتغالها بالواجب المعين
في الواقع المجهول عند المكلف فلا نسلم وربما يتوهم ان الجمع هو الاحتياط وفيه نظر
لان فائدة الجمع ان كانت تحصيل اليقين بفعل ما هو الواجب الواقعي فيعارض
اليقين بفعل الحرام الواقعي على هذا التقدير وان كانت تحصيل اليقين بالبراءة فقد
قلنا ان المتيقن اشتغال الذمة باحدهما مخيرا واليقين بالبراءة من هذا التكليف

يحصل بفعل واحد منهما وبالجملة الجمع اما ممكن من غير لزوم الحرج المنفي في الدين
كالقصر والاتمام وفعل الصلوتين واما ممتنع كالصوم والافطار واما الثاني فلا
ريب في حكم التخيير واما الاول فعلى تقدير الجمع يحصل القطع بارتكاب المحرم الواقعي
وعلى تقدير فعل واحد منهما تكون فعل الواجب وترك المحرم معا محتملا كما ان عدمهما
ايضا محتمل بان يكون المأتي به هو الواجب الواقعي ولا ريب ان العاقل يختار الثاني
على الاول اذ هو مقتضى الحزم فان فرض طريقين يقطع بالهلاك والنفع في احدهما
ويحتمل في الآخر حصول الهلاك مع عدم النفع والنجاة مع النفع وانظر الى ما نحن
منهما ولو تنزلنا من الترجيح لقلنا بالمساواة هذا على تقدير مساواة ترك الواجب
لفعل الحرام وقد عرفت ان الاول اسهل عند العقل وقد ظهر مما قررنا انه لا يجوز
التمسك باحاديث الاحتياط لوجوب الجمع او استحبابه لانه موقوف على كونه
احتياطا حتى يكون مندرجا تحت مثل قوله ع خذ بالحائطة وغيره وقد اتضح خلافه
فتامل فان المقام من مزال الاقدام وقد يقال ان الجمع بين العبادتين تشريع محرم اذ لا
قائل بانهما يجبان معا ولم يدل دليل شرعي على جوازه فضلا عن وجوبه او استحبابه
والجواب عنه هو ان التشريع عبارة عن ادخال ما علم انه ليس من الدين او شك
انه من الدين في الدين والاول كان يحدث المكلف سبيلا مغايرا لسبيل صاحب
الشرع ويتعبد الله به والثاني كالافتاء بان هذا حكم الله مع انه لا يدري هل هو
كذلك في الواقع ام لا ومن الظاهر ان من قطع بوجوب شيء من طريق الشرع عليه
وبذل جهده في تحصيل الامتثال بان ياتي بكل ما يمكن ان يكون مطلوبا منه
فاتفق الجمع بين فردين او ازيد مع احتمال ان يكون كل واحد منهما هو المطلوب
من غير ان يكون نفس الجمع مقصودا له يتعبد الله به لا يصدق على فعله التشريع
بالمعنى الذي سبق وان فسر بغير ما ذكر فلا بد من بيان حرمته نعم لو قصد الجمع والتعبد



والتعبد به فلا بد ان يكون عند المكلف مامورا به ولو على سبيل الاحتمال
بان يكون من الافراد المشكوك فيها النوع من العبادة معلوم من الشرع والذي
يتراءى هو كون الجمع مورد الاحتياط فيكون مندرجا تحت ما يدل عليه وانت
بعد التامل فيما قلناه لا يخفى عليك وجه النظر في كونه كذلك فتامل فان قلت
لم جعل الشارع حكم المتحير التخيير ولم يجعله الترك لمجموع الفعلين مع ان فيه فرارا عن
ارتكاب المحرم قلت على تقدير ان يكون في ترك الواجب الواقعي وان لم يكن واجبا
علينا تبعة اخروية لا ريب في تحققها مع ترك مجموع الفعلين واما فعل احدهما فكما
يحتمل اشتماله على التبعة اذا كان محرما في الواقع يحتمل ان يكون خاليا عنها كما اذا كان
هو الواجب في الواقع فالراجح هو فعل احدهما عند العقل ولهذا جعل حكم المتحير التخيير
على ان في استلزام فعل كل واجب وترك كل محرم المنفعة دنيوية كانت او اخروية
وكذا ترك الاول وفعل الثاني للتبعة كلام مع عدم العلم او الظن بالوجوب والحرمة
تاملا لان العقل اذا لاحظ كلا منهما من حيث انه يترتب عليه نفع شيء يحكم
متعين بحسب الاحتمال العقلي احدهما ما يترتب عليه نفع او ضرر دنيوي او ثواب
او تبعة اخروية سواء علم الوجوب او الحرمة ام لا والثاني ما يترتب عليه نفع او ضرر
شيء مع العلم بهما وتحقق كلا القسمين في الخارج هو الظاهر القريب فانا نجد
في ظاهر الاديان من يعرف الله ويوحده وان لم يكن عالما بوجوبهما ولا اعتقاد
ومن يرمي الجمرة مع الجهل بوجوبه وكذا بين من يترك الاول ومن يترك الثاني
وبين يصوم اول شهر شوال مع الجهل به او الجهل بحرمة صومه ومن ياكل ما لا احراز
ما مع الجهل بحرمته وكذا بين من يفطر في الاول ومن لم ياكل محرما وربما كان في
الاحاديث اشارة الى ما قلناه ولقد رايت بعض الاغنياء يدخل دار من
لا يجتنب عن الحرام ويصلي على بساطه ولا ياكل ماله والحاصل ان تاثير بعض

فى النفوس مع العلم والجهل بالوجوب والحرمة وعدم تاثير البعض مع الجهل
كانه اولى فاذا تحقق هذا الاختلاف فى هذه النشاة فمن الغريب تحققه فى
النشاة الاخرة فيمكن ان يكون المحرم فى جميع ما هو من قبيل صلوة الجمعة والظهر
والقصر والاتمام الذى لم يرخص الشارع فى تركه مطلقا من هذا القسم الذى
لا يتعذر فى ادتكابه مع الجهل والترديد فى حرمته لا يقال على ما ذكرت يمكن ان يكون
الامر المحتمل للوجوب والحرمة من القسم الثانى الذى لا يترتب على فعله ولا على
تركه فايدة او يتعذر مع الجهل بوجوبه وحرمته فلم قلت ان الاحتياط فى تركه
لانا نقول كما يمكن ان يكون من هذا القسم يمكن ان يكون من القسم الاول وهذا
الاحتمال يكفى للاحتياط كما ان احتمال ان يكون ما نحن فيه من القسم الاول يكفينا
للحكم بالتخيير لانا بصدد بيان النكتة فى ما فعله الشارع بين العباد من المحتمل
الوجوب والحرمة وهو اقسام الاول المحتمل للوجوب والاستحباب وهذا ايضا
مورد للاحتياط عقلا ونقلا من حيث الفعل لان فعله موجب للنفع قطعا
وتركه موجب لفوت ذلك النفع قطعا وللعقاب الذى هو لترك الواجب لو فى
احتمالا والعقل يحكم باولوية فعل ما هو كذلك واما النقل فاحاديث الاحتياط
يشهد له واحاديث التوقف التى فيها التقسيم الى الامور الثلاثة تشتمل تركه
لان فعله وان لم يكن شبهة قطعا بل هو دائر بين قسمين من اقسام الحلال
البين ولكن تركه شبهة لاحتمال الوجوب وحكم الشبهة رجحان التوقف وهو
فى الترك والاجتناب انما يكون الفعل والارتكاب والذين قالوا بوجوب
الاحتياط والتوقف فى المحتمل بين الوجوب والحرمة قالوا بالاولوية هنا
قال ره فى الفوايد الطوسية ولم يقل احد بوجوب الاحتياط هنا
وان كان مستحبا حيث لا يكون الفعل مترددا بين الوجوب والتحريم

مثال [illegible] الامر بين حكمين من الوجوب والحرم
وما [illegible] الاصول [illegible] دلك



نعم قد حكموا بوجوب الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل التحير فى
نوعها كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وصلوة الفريضة الى اربع جهات وفى
كلام المحقق ره فى الاصول يدل على خلاف ما ادعاه من الاجماع كما ستقف عليه
ان شاء الله لا يقال ان حصول النفع فى فعل مثل هذا الامر وفوته فى تركه اذا كان
قطعيا يكون التارك المتضرر بفوت النفع مستحقا للذم فيلزم ان يحكم العقل بوجوب
الفعل لا باولويته فقط لانا نقول العقل والنقل جوزا تفويت النافع القطعية
والامكانات هناك مستحب عند العقل والشرع اذ لا شك فى ترتب المنافع على
المستحبات مع الرخصة فى تركها نعم المنفعة التى يستلزم فوتها مفسدة هى التى
يوجب العقل والنقل تحصيلها بل دفع المفسدة هو الموجب فى الحقيقة وهذا يؤيد
ما ظنناه من ان فوت النفع اسهل على النفوس من حصول الضرر وقد يستدل على
وجوب الفعل عقلا فى هذا القسم بان ترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكلما
يحتمل الضرر يقبح عند العقل ارتكابه فاذا كان الترك قبيحا كان الفعل واجبا
والجواب عنه اولا ان الترك يحتمل للضرر ان اريد بالضرر الدنيوى اذ المسئلة
انما فرضت على تقدير عدمه وكذا ان اريد به العقاب لما عرفت انه قبيح لا
مع البيان الواضح للمكلف بحيث يقطع عذره وان سلمنا الصغرى فالكبرى غير مسلمة
بل الكلية المسلم هو اولوية الاجتناب عند هذا الاحتمال وقبح الارتكاب عند
القطع بالضرر او الظن به وان اريد بالضرر ما يشمل فوت المنفعة فالعقل يحكم با
الفوات فى ترك بعض الواجبات ولكنك عرفت ان العقل والنقل قد جوزا
تفويت المنافع القطعية فضلا عن المحتملة الثانى المحتمل للوجوب والكراهة
والاحتياط فى الفعل ايضا لان العقل يحكم بان فعل المكروه المحتمل لو كان له
تبعة فهو اسهل من ترك الواجب المحتمل فيكون احاديث الاحتياط دالة على
اولويته

الفعال ولنذكر هنا على الخلاف المذهبين في الاحتياط الثالث المحتمل للوجوب
والاباحة وامره ظ وبقي من حكم هذه الاقسام حكم ما اذا انضم الى الوجوب مع
واحد من الاحكام ثالث كانضمام الاباحة الى الوجوب والاستحباب مثلا
وكذا بقي حكم باقي الاقسام كالمحتمل للتحريم والكراهة وله للاستحباب الى آخر
الاقسام المحتملة العقلية مثلا نقول في المحتمل للاستحباب والكراهة لا احتياط الا
في الترك ان كان فوت المنفعة اسهل عند العقل من حصول المضرة ولو قيل
بالعكس فالعكس وان تساويا فالتخيير ثم اعلم انه قد اختلف اهل العلم في
الاحتياط فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل قال المحقق في رسالته المعمولة
في علم الاصول المسألة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه
وقال الاخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب
مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس وقد اختلفوا هل يطهر بغسلة
واحدة ام لا بد من سبع وفي ما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج
القائلون بالاحتياط بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال
الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب
عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه
لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لان الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب
اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول ان البراءة الاصلية مع عدم
الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على
الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها
الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا
على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع

في تعارض الاحوال وحكم الاحتياط



الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم
بالطهارة انتهى واعترض عليه بان احاديث الاحتياط قد ادعي تواترها ولو
سلم فقد عرفت ان لا مانع من اثبات امثال هذه المسائل باخبار الاحاد وبان
الاثقل اذا كان موردا للاحتياط كيف يكون الزامه الزام مشقة لم يدل
عليه الشرع مع وجود روايات الاحتياط ان لم يكن الاكتفاء بحكم العقل انتهى اقول
دلالة روايات الاحتياط ان لم يكن متواترة ففي اخبار محفوفة بالقرينة ولكن دلالتها على ازيد
من الرجحان لم يثبت عندي لما سبق في بحث الامر مع عدم ذكر الاحتياط في بعض
الاحاديث في الموضع الذي ذكر فيه في حديث آخر وغير ذلك مما سيجيء انشاء الله تع
في آخر الكتاب فالزامه على النفس وعلى الغير لم يدل عليه الشرع فهو علا الكر
كما قاله المحقق ره واما الاكتفاء بالعقل فيعلم حاله بعد ذكر الدليل العقلي فاقول
قد يستدل على وجوب الاحتياط بالدليل الذي سبق بان في تغيير فيتعين الاخذ
بالاحتياط لا يحتمل الضرر وتركه يحتمل الضرر والعقل يحكم بقبح ارتكاب ما يحتمل
الضرر وترك ما لا يحتمل الضرر والجواب منع الكبرى ويمكن الاستدلال عليه
بما هو قريب المأخذ مما ذكر بان في العمل بالاحتياط عمل بالراجح فلو لم يعمل به لزم
العمل بالمرجوح وبقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والجواب عنه هو ان هذا الدليل
لو تم لدل على ان كل ما يحسنه العقل ويعده راجحا فهو واجب يستحق تاركه الذم
واللوم وفساده ظ واما ان الراجح منه ما يلحق تاركه المذمة والحط ومنه
ما لا يلحق تاركه ذلك وان لم يكن الترك مرضيا عند العقل او الشارع ولذا يحسن
ترك المستحب وفعل المكروه شرعا وعقلا الا لعدم لحوق الذم والعقاب بالترك
والفاعل لا الاذن اعني الرضا من العقل او الشرع بهما ثم اعلم ان الفاعل القادر
المختار ويحتمل ان يصدر ما هو المرجوح عنه ولكن بعض الاشياء يكون راجحا

عند العقل والشرع مرجوحا عند الوهم والشيطان وبعضها يكون راجحا عند
الآخرين مرجوحا عند الأولين فمن غلب عليه العقل وفعل ما هو الراجح عنده
يستحق المدح ونحوه ومن غلب عليه الهوى وفعل ما هو الراجح عنده يستحق الذم
ونحوه هاهنا لتقبيح العقلي يرجع الى فعل الراجح ايضا لا الى ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا
كما يوهم ظاهر الدليل فتأمل هذا هو الكلام على قول من يقول بوجوب الاحتياط
مطلقا واما على القول المفصل فنقول ان الحكم ان لم يكن عليه دلالة شرعية اصلا
ولا معنى لاشتغال الذمة به وقد اوضحناه فيما سبق وان كان هناك دليلان
متعارضان من غير طريق الى الترجيح فهما متساقطان ويؤول الامر الى عدم الدليل
بمعنى عدم دلالة واحد منهما على شيء بل لا بد من ملاحظة ما دل على حكم ما فيه نصان
كك وقد وجدناه التخيير في العمل باحد النصين وان كان طريق الى الترجيح وكان
هو الاحتياط فنقول باولويته لما عرفت من ان دليل الاحتياط عقلا ونقلا غير
ناهض بوجوبه وان تنزلنا عن ذلك قلنا بالتخيير بين التخيير والتزام ما فيه الاحتياط
نعم لو دل دليل كالاجماع مثلا على ان الذمة مشغولة بامر معين في الواقع وان كان
مجهولا عند المكلف وكان تحصيل البراءة منه منحصرا في العمل بالاحتياط ثم يمكن القول بوجوبه
وانت يمكنك بادنى تامل تطبيق كلام المحقق على ما قلناه بان يكون قوله لا نم اشتغال
الذمة مبنيا على تقدير عدم الدليل اصلا اذ على هذا التقدير يمكن التمسك
باصل البراءة وقوله بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه اشارة الى انه
لو كان هناك دليل على اشتغال الذمة بامر معين لقلنا بموجبه وقوله او اشتغالها
باحد الامرين اشارة الى ما دل على التخيير واما قوله فيمكن ان يقوم لقول المفصل في
خصوص مسئلة الولوغ ونحوه وما شابهها لان اشتغال الذمة بالتطهير بالغسل
وفاق وهو يحصل بامر معين في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث او غيرهما



او غيرهما ويمكن تحصيل يقين البراءة بالسبع والثلث للاتفاق على الطهارة بهما
ولا نهي عنهما وان لم نعلم الامر بهما يقينا فيجب تحصيلا للبراءة اليقينية وقيل
ان قول المحقق ره يمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة على عدم وجوب اليقين
والابتلاء فتامل فيه انتهى ولما كانت بازاء روايات الاحتياط روايات دالة على
التخيير من دون التعرض للاحتياط كما سيجيء انشاء الله في بحث التراجيح وروايات
اخرى دالة على اباحة ما لم يعلم النهي عنه مرجع الى استحباب الاحتياط وليس
احاديث الاحتياط منحصرة فيما ذكره المص بل هناك احاديث اخرى ذكرها الشيخ
البارع في كتاب القضاء من الوسائل ومنها قال امير المؤمنين عليه السلام
لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقال الصادق ع
في جملة حديث واياك ان تعمل برأيك شيئا وخذ بالاحتياط في جميع امورك
ما تجد اليه سبيلا وقال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك فظهر مما قلنا
حجة الاقوال الثلثة وان بعض الافعال او التروك قد يصير واجبا لتوقف
الواجب الآخر اعني تحصيل البراءة اليقينية عليه فان سميته بالاحتياط فلو مسامحة
اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان حاصل هذا السؤال والجواب ايضا معارضة
وضع ثم معارضة والمعارضة لما لم يذكر ما ذكرناه من الاحاديث في جملة ادلة
السائل توجه على معارضة ما ذكره وتقريب المعارضة مع ملاحظة ما ذكرنا
هو ان الشارع امرنا بالاحتياط مطلقا وعاما ومقيدا وخاصا من غير
تناف بين مطلقه ومقيده وخاصه وعامه يجب بمقتضى امره العمل به مطلقا
وعاما ومورده انما هو الامر المشتبه سواء كان سبب الاشتباه عدم النص
او عدم حجة مرجحة لاحد النصين المتعارضين سوى حصول الاحتياط
بالعمل باحدهما واذا كان حكم الشارع فيما لا نص فيه العمل بالاحتياط

فقد يحصل بالفعل كما في المحتمل للوجوب وغيره سوى الحرام وقد يحصل بالترك كما
في المحتمل للتحريم فلا يكون حكم الاباحة التي مقتضاها جواز الفعل والترك كما ادعيتم
ولا يرد على هذا التقدير ما ذكره المعترض من ان ما ذكره السائل واثبت وجوب الاحتياط
فيه غير ما نحن فيه وان مع الحضور الامام ع لا معنى للعمل بالاصل والجواب منع دلالة
تلك الاحاديث على ازيد من الرجحان فلا مانع على هذا من كون بعض افراد الاحتياط
واجبا **قوله** وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل **اقول** قد عرفت ان دليل
العقل يشهد ببراءة ذمة المكلف ما لم يبلغ اليه نص في وانهم ع قالوا كل شئ مطلق
حتى يرد فيه نهي يعني حتى يصل الحكم النهي عنه وكل ما حجب علمه موضوع والناس
في سعة ما لم يعلموا او غير ذلك من دون تقييد بزمان الحضور والغيبة والتمكن
من الوصول الى الحضرة وعدمه فالظاهر جواز العمل بهذا الاصل لكل مكلف في كل
زمان الا ان يعلم ان الحكم ناقل عن الاصل ومقتضاه والذمة مشغولة ولكن
لم يصل اليه فيجب الفحص والسؤال على تقدير تسليم وجوب الفحص على كل مكلف عن
كل ما يمكن ان يصدر عنه في جميع عمره من الافعال والتروك فنقول بجواز العمل بالاصل
في مجموع زمان الفحص الى ان يظهر الناقل عنه نعم التوقف في بعض الافعال او التروك الى
تمام زمان الفحص ثم العمل بما ظهر من الفحص هو الاولى ودعوى الاجماع المعتبر في
امثال هذه المسائل حالها غير خفية **قوله** فان اشتغال الذمة اه قد عرفت ان علم
اشتغال الذمة يقيني ولا يزول الا باليقين الى ذهاب الحرمة وكذا عدم جواز
الافطار وثانيا **قوله** وثانيا بان الظاهر الخ قد سبق ان خصوص هذا المورد
مما يجب فيه الاحتياط **قوله** ولكن يرد فيه نصان متعارضان **اقول** قد ظهر
وسيظهر انه ع ان الاحتياط في هذا القسم ايضا ليس واجبا على الاطلاق في
**قوله** وثانيا بانه معارض للخبر الخ **اقول** انا قد امرنا بالاحتياط مرة



مرة وبالتوقف اخرى وخيرنا وخير الناقل كل شئ او تركه مع عدم القرائن او عدم
الترجيح ومن نظر الى المجموع وقصد الجمع لا يشك في عدم تعين الاحتياط كما ادعاه
المعترض وسيجئ جملة من الاحاديث وسيظهر انه نعم جملة الحق ثم انك قد عرفت ان
ترك المحتمل للحرمة وفعل محتمل الوجوب كلاهما مورد للاحتياط فيكون التوقف
بالمعنى المذكور اخص من الاحتياط وان لم يكن هو هو بعينه فرق له بان الاحتياط
منحصر في الشك وان التوقف مغاير للاحتياط فلعله سهو فتأمل **قوله** ورابعا
الى آخره فيه بعد لا يخفى **قوله** وخامسا اه بما استحسن وما استفاد من التصحيح
لفضل وشاهد عدل **قوله** احدهما ما قاله او فيه ما قد قواجع **قوله** وثانيهما
ان لا يتفرد الخ انت تعلم ان التمسك بالبراءة بالنسبة الى المكلف ليس حجة
الا عدم الزام المكلف لفعل شئ او تركه وكونه مخيرا في اختيار ما شاء منهما الى
ان يبلغه دليل يقطع عذره ويتم به الحجة عليه ولو كان لزوم تقليد المجتهد المفتي
باحديهما عليه وبالنسبة الى المفتي ليس الا عدم حكمه بما في الواقع وعدم مشروع
على ما يدل على اشتغال ذمة المستفتي بشئ ولازم ذلك جواز كل منهما للمستفتي
ثم مع ملاحظة المفتي لقوله ع ما حجب علمه فهو موضوع واشباهه يفتي بالاباحة
الشرعية فعلى هذا نقول لا شك في قبح الاضرار عقلا وشرعا اذا لم يكن له جهة
محسنة كالقصاص مثلا وانما الكلام في لزوم جبرانه على المكلف وفي مقدار الجبران
فان كان عليهما او على الاول دليل معتبر فلا يجوز التمسك بالاصل اذ لا استناد
بالاصل مع الناقل والا فحكم الاصل جار وعلى المضر الندم وعلى المستغفر التحرز
والاجتناب واما مجرد احتمال ان يكون ما نحن فيه مندرجا تحت قوله لا ضرر
ولا ضرار او مندرجا تحت حكم ما دل على حكم من اتلف مال الغير فلا يكفي لعدم
امضاء حكم الاصل الذي دل على حجيته العقل والنقل **قوله** وقد عرفت

ان شرط التمسك بالاصل الخ ما تعرف شرطا الا عدم وصول النقص اما مطلقا
او معلقا المحض المتقدم الى المكلف واما لزعم كون الواقعة غير منصوص في الواقع
فكلاهما وعدم الوصول والظفر امر يجب كل مكلف ويفتش من نفسه نعم لو كان الواقعة
مما يعم به البلوى مع الفحص وعدم وجدانه النص يحصل الظن وان شئت قلت العلم
العادي بان حكم الواقعة موافقة لمقتضى الاصل كما تقدم في قول المص ايضا
قوله بل يحصل القطع الخ لا بد من ملاحظة ما يحصل به القطع اذ يمكن ان يقطع بحرمة
الاضرار اذا كان ظلما ولازم العقاب ولا يقطع بالامر الدائر بين العقاب
والضمان والظ مع ملاحظة الحديث المتقدم الحكم بلزوم الجبران والغرام المضادة
لما يحكم به اهل الخبرة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع ثم الصلح او ابراء المتضرر
تحصيلا ليقين البراءة قوله او الضار يعلم الخ ان علم انه صار سببا لا تلاف
مال المحترم ايضا ما يجب على المتلف عوض فالامر واضح ولكن من اين علم لان مجرد
الاحتمال الذي سبق في اول الكلام المصرح لا يصير سببا لهذا العلم وان علم
انه صار سببا الوقوف هو محرم فلا يصير هذا العلم سببا للعلم باشتغال الذمة
قوله واشتغال الذمة الخ المركوز في الطبايع وحكم العقول بالاشتغال ان جاز
لاجله الحكم بالاشتغال شرعا فلا كلام والا فلا ثمرة له فيما نحن فيه قوله بل كل
نفي الخ ان كان النفي في مقام بيان الواجب فالظ ما افاده قده والا فكم من نفي
يكون فيه بعض الاجزاء او بعض الشروط او بعض الموانع وبعد التامل يظهر وجوهه قوله
اقول قد يكون بعض الموجبات مستلزما لعدم البعض الاخر وبالعكس فيعتبر عن
كل منهما بالاخر فنقول فيما ذكره المتن مثلا ان هناك اسبابا يمكن ان يقتضي كل
منها المسبب منفردا وان لا يقتضي بل يقتضي المجموع مسببا واحدا لكونها اسبابا شرعية
لا عللا تامة ولازم الاول اعني اقتضاء الاستقلال عدم انضمام بعض الاسباب



الاسباب الى البعض ليتم به الاقتضاء ولازم الثاني الانضمام فيعبر عن اللازم الثاني بالتداخل
وعن اللازم الاول بعدم التداخل واريد من عدم التداخل ما يتعلق به الذي هو امر
وجودي ومقتضى لوجودات متعددة ومن لا يتامل يتوهم ان قولهم عدم التداخل
مثل قولهم عدم زيد وعدم بكر هذا حاصل ما افاده ره والمهم ان يلاحظ ان
الاصل في امثال هذه المواضع اي شيء اريد به وبعد وضوح المراد ينبغي التامل
في دعوى الاصالة هل هي حقة ام باطلة فنقول قال الاستاد الوحيد في شرح
الدروس وما يقتضيه ان الاصل عدم التداخل فكلام خال عن التحصيل ولما
كانت النسخة مغلوطة لم انقل عبارته وحاصله ان المراد بالاصل هنا اما
الظ واما الاستصحاب واما الغلبة والكثرة وحمل عدم التداخل على الجميع خلاف
الظ بل خلاف الواقع قوله والتمهيد الاولى في القواعد استعمل لفظ الاصل
في مواضع الخ اقول قد علمت ان التمهيد الشهيد قدس سره في التمهيد حصر ما يطلق
عليه الاصل في الاصطلاح في المعاني الاربعة المتقدمة والظ ان المعاني الاربعة
عشر التي تقدمت غير خارجة عن تلك الاربعة اذا اريد بالراجح ما يشمل اليقيني
فينبغي للمتامل فيما قاله في القواعد ليظهر ان كل اصل مذكور فيه اي معنى اريد
به من تلك المعاني ثم النظر في انه هل هو مطابق للواقع ام لا فنحن نذكر واحدا
واحدا فنقول ذكر المص ره نحو عشر موضعا استعمل لفظ الاصل فيها الاول انه
القاعدة الخامسة الاصل ان كلا من الواجب والندب لا يجزي عن صاحبه التقابل
الجهتين وقد يتخلف هذا الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في
صلوات الاحتياط التي يظهر الغناء عنها وكذا لو صام بنية القضاء عن رمضان
فتبين انه كان قد صام فانه يثاب على ذلك ثواب الندب واما اجزاء الندب
عن الواجب ففي مواضع منها صوم يوم الشك ثم عد مواضع اخرى اقول يظهر

مسعمال الاصل في التعدد ولا كلام ... وبعدم ... سياسة الحل العدد ... ابعلاج الهداية ...

من كلامهم ان المكلف لو نوى الوجوب فى فعل ليس هو واجبا عليه فى الواقع بل
مندوبا او نوى الندب فى فعل ليس مندوبا فى الواقع بل واجبا لكان هذا الفعل
المنوى لغوا لا ان يكون مندوبا يترتب عليه ثواب المندوب فى الصورة الاولى
و واجبا يترتب عليه ما يترتب على الواجب من الثواب على الفعل واسقاط القضاء
والعقاب واللوم فى الثانية ولعل الوجه فيه هو ان قوله انما لكل امرئ ما نوى
يقتضى ان يقع كل فعل على الوجه الذى نواه المكلف ومثل هذا الفعل فى الصورة
الاولى وقع على وجه الوجوب ولكنه لما لم يكن واجبا فى الواقع لم يكن الوجوب
الذى نواه المكلف مطابقا للواقع بل هو وجوب اخترعه المكلف ولما لم ينو
الندب لم يقع مندوبا وان كان فى الواقع مندوبا فلا بد ان يقصد المكلف
فى كل فعل الوجه الواقعى له من الوجوب وغيره حتى يترتب عليه اثره واذا
لم ينو كذلك لا يترتب عليه الاثر فيكون لغوا باطلا ثم فكيف يكون مجزيا عما هو
ثابت على ذمة المكلف فظهر من هذا ان مراده من الاصالة القاعدة المستفادة من
الحديث وامثاله ويمكن ان يكون مراده الراجح لكون الغالب عدم صحة الفعل
اذا نوى لا على وجه الواقعى فاذا لم يكن صحيحا كيف يترتب عليه الثواب وغيره
واما الاصالة بمعنى الدليل فعدم ارادته ظ واما بمعنى الاستصحاب فليس هنا
عدم معلوم حتى يستصحب عند الشك لان عدم الاجزاء والاجزاء امران
حادثان بعد الشرع يحصلان من جهته والحق ان الترتب لا بد له على ما قلنا
بل الظاهر ان كل فعل قصد به الله ثم فهو له وما قصد به للرياء يترتب
عليه ما يترتب على الرياء وان دعوى عدم صحة الفعل اذا لم يقصد وجهه
الواقعى غير مسموعة الا بدليل وشاهد فضلا عن دعوى الغلبة والدليل
التى استدلوا بها على اعتبار الوجه من جهة الشافى مذكورة فى الغاية الثلاثون



الثلاثون الاصل ان النية فعل المكلف ولا تؤثر نية غيره وتجوز النية من غير
المباشر فى الصبى الغير المميز والمجنون اذا حج بهما الولى وقد يؤتى بها الاداء
فى فعال المكلف وله صور منها ان يؤخذ الامام الزكوة قهرا من الممتنع فيمتنع
ان تعرى عن النية فيمكن ان يقال تجب النية من الامام ثم فان كان الدافع المكلف
اقول الفاعل القادر المختار اذا كان عاقلا ولا الفاسع تحقق ساير شرايط التكليف
يمكن ان يفعل او يترك من غير قصد وارادة لما يصدر منه ثم لما اعتبر الشارع فى
العبادات تمام القربة صارت النية هو هذا القصد تقربا الى الصانع ولا معنى لقصد شخص
لفعل شخص آخر فيكون النية فعلا للمكلف هو الامر المطلوع به فيكون الاصل
بمعنى الراجح الشامل للقطع والصبى والمجنون ليسا مكلفين ونسبتهما الى الولى
المكلف كنسبة يده ورجله اليه ولا بد له فى فعله الذى كلف به وهو الحج بهما من
النية وقوله لهما قل اللهم حجة الاسلام مثلا ليس نية لهما وانما هو تلقين لصورة
النية ولسانهما بمنزلة خارجية منه وبالجملة الفاعل فى الحقيقة هو الولى وهما
الة لفعله ونية امر قلبى قايم به فهذه الصورة ليست خارجة عن الاصل
واما المكلف المقهور الدافع للزكوة فان صار بحيث ارتفع عنه القصد لاجل
القهر او كان بحيث لم يتقرب بفعله الى الله فليس دفعه عبادة واداء للزكوة
من حيث هو عبادة وعدم وجوب الدفع عليه مرة اخرى غير مستلزم لان يكون
الدفع عبادة محتاجة الى نية حتى يقال انها لا يجوز ان يعرى من النية فنية
الامام و هو قصد الدفع عمن لا قصد له او لا تقرب له تقربا الى الله ثم اثرت
فى فعل هذا المقهور والحاصل ان الزكوة لها حيثيتان الاولى كون دفعها عبادة
يقصد بها التقرب والثانية كونها دينا لازم الاداء وعلى الاول مشروطة
بالنية ويمتنع ان يعرى عنها واما على الثانى فلا دليل على كون دفع المقهور

عبادة حتى يحتاج الى النية بل لما لم يقصد التقرب لم يكن عبادة ولما وصل المال
الى الفقير لم يجب الاعادة فاتضح ان كون هذه الصورة ايضا خارجة عن هذا الاصل
لا وجه له ظاهرا ثم ذكر صورة اخرى فراجع حتى يتضح الحال ايضا الثالث قاعدة الغالب
الثالث قاعدة اليقين وهي البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق ثم قال
ومن فروعها طهارة الماء لو شك في نجاسته ونجاسته لو وقعت فيه نجاسة وشك
في بلوغه الكرية لان الاصل عدم بلوغها اقول قد سبق سابقا ما يعلم منه ما في
هذا التفريع الرابع قاعدة وقد يتعارض الاصلان الى آخر ما نقله المصنف اقول
قال الشهيد الثاني في التمهيد ومنها بعض من فروع قاعدة تعارض الاصلين اذا
ادرك الامام في الركوع فكبر وركع معه وشك هل رفع امامه قبل ركوعه ام بعده
والمذهب انه لا يعتد له بتلك الركعة لان الاصل عدم الادراك مع انه معارض
باصالة بقاء الامام في الركوع اقول فظهر ان المراد بالاصل ههنا الاستصحاب
الخامس والسادس والسابع قاعدة بعد ما نقله المصنف من قوله وقد يتعارض
الاصلان الى آخره وكالشك في بقاء العبد الغائب فيجب فطرته اولا ويجزي عتقه
في الكفارة اولا والاصح ترجيح البقاء على اصل البراءة وكاختلاف الراهن والمرتهن
في تخمر العصير عند الراهن او بعد لارادة المرتهن فسخ البيع المشروط به فالاصل
صحة البيع والاصل عدم القبض الصحيح لكن الاول اقوى لتأيده بالاصل من صحة
القبض وكذا لو كان المبيع عصيرا وكذا لو اختلف البايع والمشتري في تغير المبيع
وهو مما يحتمل تغيره والاصل عدم التغير وصحة البيع والاصل عدم معرفة المشتري
لهذه الصفة التي هو عليها الآن فان حاصل دعوى البايع ان المشتري علم على
هذه الصفة ويتأيد هذا باصالة عدم وجوب الثمن على المشتري الا بما
يوافق عليه ويقوى اذا كان دعوى المشتري حدوث عيب في المبيع بعد

نقد الوثيقة لان الاصل عدم تقدم العيب على الزمان الذي يدعي المشتري حدوثه
فيه اما لو ادعى المشتري اشتماله على صفة كمال كالحال الزايدة كالسمن والفتية
وهو مفقود الآن وانكر البايع اشتماله عليها فانه يرجح قول البايع لاصالة عدم
تلك الصفة وقال الشهيد الثاني في التمهيد في قولهم في البيع اللزوم والاصل
تصرفات المسلم الصحة اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم
بالذات اللزوم وصحة تصرفه لانه وضع البيع شرعا لنقل مال كل من المتبايعين الى الآخر
وبناء فعل المسلم من حيث هو مسلم على الصحة وذلك لا ينافي نقضه بدليل خارجي
كوضع الخيار في البيع وعروض مبطل لفعل المسلم اقول ان كان مراده بالاصل في قوله
الاصل صحة البيع القاعدة بناء على ان من تصرفات المسلم وبناء فعله على الصحة
فنقول الذي يدل عليه الدليل هو ان المسلم اذا فعل فعلا يمكن ان يكون له
وجه وجيه عند الشارع وان يكون على خلاف الشرع فاللازم ان نحمله على الاول
مثلا اذا دخل العالم على الظالم فيمكن ان يكون دخوله لاجل تحصيل الدنيا منه
وان يكون لتخليص مؤمن من يده ولو نحو ذلك فنحمله على الثاني ونكذب سمعنا وبصرنا
ما نجد اليه سبيلا واما ان الافعال التي يشترط فيها العلم والالتفات ويمكن صدوره
جهلا او غفلة فلزوم حملها على انها صدرت من العلم والذكر لان الجهل والغفلة
ومن غيرهما لا بد له من دليل ولا يحضر في الآن دليله وان كان مراده ان البيع اذا وقع
صحيحا ثم شك في عروض مبطل فالاصل بقاء الصحة فيرجع الى الاستصحاب وظاهر ان
المثال ليس منه واما قوله ان الاصل عدم القبض الصحيح فان اراد ان القاعدة
كذا فلا بد من بيانه وان اراد ان الراجح كذا فالمسلم هو ان عدم القبض لكون
القبض حادثا هو المعلوم واما بعد وجود القبض فكون عدم الصحيح منه اصلا
دون عدم الفاسد لا يظهر له اصل بل الظاهر ان الاصل على طريقتهم هو عدم

هو عدم القبض الفاسد لان الاصل صحة افعال المسلم واما عدم معرفة المشتري
بصفة المبيع فالاصل فيه بمعنى الراجح لان علم الانسان مسبوق بالجهل البسيط قطعا
من حيث طبيعته بالعلم الثامن قاعدة قد يتعارض الاصل والظاهر فيقع في ترجيح احدهما
وجهان وصور كثيرة كغسالة الحمام ورجح الاصحاب فيها الظاهر يعني النجاسة
ثم ذكر صورا اخرى اقول الاصل المعارض للظاهر قد يكون بمعنى الاستصحاب
وقد يكون المراد منه غيره فلا بد في كل موضع ان يتامل ويحمل على ما هو الظاهر
منها التاسع قاعدة الاصل في اللفظ ان يحمل على الحقيقة الواحدة فالمجاز والمشترك لدليل
اقول المراد بالاصل هنا الظاهر العاشر قاعدة الاصل في الكلام الحقيقة اقول
هذا ايضا كسابقه الحادي عشر قاعدة الاصل ان تقتصر الحكم على مدلول
اللفظ وانه لا يتعدى الى غير مدلوله الا في مواضع منها العتق في الاشقاص لا
الاشخاص الا على مذهب الشيخ في السراية الى الكل والعفو عن بعض الشقص في الشفعة
على احتمال وعن بعض القصاص في النفس على وجه وذكر غير ذلك ايضا اقول الاصل
هنا بمعنى الظاهر الراجح لان مبنى الكلام على عدم السراية الثاني عشر قاعدة الاصل
عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم ياذن له فيه الا في مواضع تحمل الولي عن الميت
قضاء الصلاة والصيام والاعتكاف وتحمل الامام القراءة عن المأموم ثم قال
والتحمل في زكوة الفطر عن الزوجة وواجب النفقة والمملوك بناء على ما قال
الوجوب للمولى اولا والتحمل عنهم بعده ثم قال وتحمل الاب المزوج ولده الصغير
المهر في ماله اقول الظاهر من العبارة على ما في النسخة التي هي عندي ان يكون المستتر
في قوله باذن عائدا الى الغير اذا عرفت هذا فنقول الاصل اي الامر المعلوم
المقطوع به او القاعدة المستفادة من العقل انه لا يجوز لاحد ان يفعل فعلا
كلف به غيره عوضا عن ذلك الغير بحيث يترتب عليه الاثر له من الثواب وعدم



وعدم العقاب وبراءة الذمة الا ان يجوز الشارع المكلف هذا التحمل سواء كان
بتجويزه في ضمن الايجاب والالزام او ضمن غيره لان مقتضى التكليف اتيان
المكلف بالفعل بنفسه وقد اذن الشارع وجوز التحمل في مواضع كان يعطي
الولي عن الميت فيثاب بفعله الميت ويقع عليه تحمل الزكوة والمهر ولا شك
ان اذن الغير وعدم اذنه لا مدخل له في جواز هذا التحمل وعدم جوازه وحمل عبارة
الشهيد على هذا المعنى غير جائز لان المواضع التي ذكرها تولت مما جاز فيه التحمل
مع عدم اذن الشارع نعم هي مما لم ياذن فيه الميت والزوجة وغيرهما والولد
الصغير وبالجملة ان اراد من العبارة ظاهرها فيكون قوله الا في مواضع في
موضعه ولكن في كون ما ذكره اصالة تامل وهو مطالب بالبيان وكذا ان اراد
بالاصل القاعدة المستفادة من الشرع وان اراد ما قلناه فالعبارة قاصرة عنه بلا ربط
لما بعده ويمكن ان يكون مراده رحمه الله بالاصل الغالب الكثير لا ما احد معانيه كما قاله الاستاد
الوحيد في شرح الدروس فيكون المعنى ان الغالب من مواضع التحمل عدم جوازه
مع عدم الاذن من المحتمل عنه ولكن في مواضع قليلة وقع التحمل من غير الاذن
فالموضع المشتبه يحمل على الغالب وصدق هذه الدعوى انما يعلم بعد تفحص
المواضع وتحقق الغلبة كما ادعاه ولكن اذا قلت هذا فضد قوما فات القول
ما قلت هذا الثالث عشر قاعدة الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار غيره
الا في مواضع اجبار السيد عبده على النكاح وليس له فيه اجباره عندنا والاب
والجد للصغيرة والمجنونة والصغير مطلقا والمجنون الكبير اذا كان النكاح صلاحا له
لظهور امارة الشهوة او برجاء الشفاء المستند الى الاطباء الى آخر ما قال اقول
مرجع هذا الاصل الى اصالة عدم الحادث ويمكن ان يكون المراد منه الغالب ايضا
لان الاجبار قليل بالنسبة الى عدمه الرابع عشر قاعدة الاصل ان الاحكام

التابعة للمسببات ادتباطه وفي نسخة ان شاط بحصول تمام المسمى كالحمل فانه علق
على وضع الحمل فيشرط فيه وجود تمامه الى آخر كلامه اقول المراد بالاصل هنا انه اذا
ان يكون حصول لبعض معنا مجازا باللفظ الخامس عشر قاعدة الاصل في الاسباب
عدم تداخلها وقد استثنى منها مواضع اقول قد نقلنا عن الشرح الدروس كلاما
على هذا الاصل السادس عشر قاعدة الاصل في البيع اللزوم وكذا في ساير العقود ويخرج
عن الاصل في مواضع لعلل خارجة فالبيع يخرج الى الفسخ والانفساخ ما مر منها
اقسام الخيار المشهورة ثم ان ذكر قسم ساير العقود الى ما هو لازم من طرفيه والى ما هو جائز
من طرفيه والى غير ذلك اقول الاصل هنا بمعنى القاعدة كما نقلناه من تمهيد القواعد
السابع عشر قاعدة الاصل في الميراث النسبي التولد من ولد شخصا يترتب عليه
طبقات الارث وفي الميراث السببي الانعام بالعتق او الضمان او الولاية والنسب
مقدم لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل في وجود المعتق لنفسه ثم الضامن لانه
منعم خاص ثم الامام ثم اقول الظاهر ان المراد بالاصل هنا انه احد المعاني الاربعة بل
غرضه ان العلة التي من اجلها شرع الميراث النسبي التولد ومن اجلها شرع السببي
الانعام وكل من العلتين له فروع يترتب عليه وينقسم الى كل منهما ضمنا ثم يختلف لا
جلها الحكم وهما منضبطان في جميع الصور فان شئت التفصيل فلاحظ طبقات
الارث النسبي والسببي واختلاف ما قدرا مع تحقق معنا التولد والانعام في الجميع
التاسع عشر قاعدة الاصل في هيئة المستحب ان تكون مسخرة لامتناع زيادة
الوصف على الاصل وقد خولف في مواضع وذكر بعض المواضع اقول ليس الامتناع
بمعناه الاصطلاحي اعني الامتناع الذاتي او العادي اذ التخلف في الاول [illegible]
لقوله وقد خولف وفي الثاني لا يثبت الا بكون تلك المواضع معجزة خارقة للعادة
بل المراد بالامتناع هو ان العقل يابى في بادي النظر عن زيادة الوصف على الاصل



الاصل لعدم عثوره عليها الا نادرا فكانه حمل عدم الزيادة واجبا مستمرا بحسب
العادة فاطلق على نقيضه الامتناع فيكون الاصل بمعنى الراجح قوله الاصل
في البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس ثابت في جميع اقسام البيع اقول مراده من هذا
القول هو ان اللزوم حكم العرض اللازم للطبايع فان ما هذا شانه قد يتغير
بالقاسر ثم اذا زال عاد الشيء على الحالة الطبيعية الاصلية كشكل الاستدارة بالنسبة
الى الماء فلما كانت المسئلة الباعثة على شرع البيع وهو نقل المال مقتضية لان يكون
على صفة اللزوم قال الاصل في البيع اللزوم ولا ينافي هذا ان يعرضه الخيار الذي
هو بمنزلة القسر القريب وفائدة هذا الاصل احتياج ما هو كك الى الدليل دون
اللزوم الذي هو اللازم وكان في عبارة الشهيدين قدس سرهما اشارة الى ما قلناه
فتذكر قوله والظاهر ان الفقهاء الا قدر ما يستفاد من شرح هذا الكلام ونزيد بيانا
وفضل لا يخفى ان نفي الحكم الواقعي مما لا فائدة للفقيه فيه من حيث هو هو لان الفقيه
يعلم ليعمل واما العلم بثبوت الاشياء او انتفائها في نفسها لا سيما احكام افعال
المكلفين وان كان وضيفة لعالم فهي وضيفة لعالم آخر وعلى هذا فمن يستدل
بهذه الطريقة على نفي الحكم في الواقع انما يستدل به لاثبات عدم تكليف اللازم
لهذا النفي اذ لا تكليف حيث لا حكم فان استدل ثانيا بالبراءة الاصلية على العدم
يكون الغرض فائدة الادلة على مدلول واحد وهي مطلوب في بعض المطالب فان
عكس فاستدل على العدم اولا ثم على النفي فان كان الثاني على العدم ايضا وقع سقط
النفي للانتقال منه الى لازمه فصحيح كالاول والا فهذا ثم ان اذا فتشت وجدت
مرجع هذا القسم والبراءة الاصلية الى عدم الوجدان الدليل لكنهم اختلفوا
فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم من
يدعيها فواحد يقول لم اجد الدليل فلا تكليف والآخر يقول لم اجد فلا دليل

فى الواقع فلو تخلف وقد اعترف المص بان القسم الرابع من اقسام اصالة البرآءة
وقال فى القسم الثالث بعد ما فرق بينه وبين الثانى لم يفرق جماعة بينهما فعدوهما
واحدا قلت المص ره يعد الجميع واحدا ويتكلم عليه والحاصل ان اصالة العدم
التى يدور عليها احدى الاقسام الاربعة بل الخمسة لان مرجع الاستصحاب الى اصالة
عدم تجدد الرافع والغاية كما سيظهر انتهى قوله السادس اقول هذا الاصل
هو العمدة من الادلة بعد الكتاب او السنة بل ما يثبت به من الاحكام الفق
النظرية اكثر مما يثبت فى الكتاب فامهد مقدمات ثم اشرع فى شرح ما افاده ره
المقدمة الاولى الظ ان كل عاقل اذا راجع وجدانه يجد فى الزمان اللاحق
وجود ما علم بوجوده فى الزمان السابق ارجح عنده من عدمه وان كان مما يحتمل
للامرين حين المراجعة فى بادى النظر والحاصل ان العقل اذا لاحظ الممكن الموجود
الذى من شانه دوامه بدوام علته التامة ولن والدين والحافى زمان يكون
من المحتمل عنده ان تحدث علة الزوال وهى عدم جزء من اجزاء العلة التامة
فيعدم الممكن او لا يحدث فينبغى لوجود علة الوجود يرجح الوجود مع تحقق ملاحظة
تحققه السابق وان كان هو والعدم متساويين فى النظر مع ملاحظة تساوى
حدوث علة العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا اولا ومشكوكا فيه مع
قطع النظر عن اليقين السابق ثانيا ومظنونا بعد ملاحظة اليقين ثالثا ولا
يجوز لعاقل ان يدعى ان نسبة وجود قرية داها على ساحل بحر كان احتمال خرابها
به وبقائها متساويين الى عدمها عنده كنسبة وجود القرية الاخرى الى عدمها
مع تساوى احتمالى بنائها وعدمه كيف وقد بنا فى مقصد التجارة الى الاولى دون
الثانية ومعلوم ان هذا الرجحان لا بد له من موجب لان وجود كل معلول يدل
على وجود علة له اجمالا وليست هى اليقين المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم



ان يدوم وان لا يدوم ولا يشبه ان يكون هى كون الاغلب فى افراد الممكن القار
ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للالحاق
بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام موتيدا بعادة او امارة اخرى
والا فيقوى بحسب تلك الامارة والعادة وقس على الوجود حال العدم
اذا كان يقينا مع ان استمرار العدم الازلى للممكن الحادث الى وقت ان يتم
علته التامة يقينى ليثم وقال العلامة فى النهاية ان الاستصحاب بنفسه لا
دليل على الحكم الثابت بنفسه لكنه طريق الدليل على الحكم لما تقدم فى مسئلة
الاستصحاب من وجود علية الظن ببقاء كل ما كان متحققا على حاله وهو يدل
من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن انتهى اقول هذا كلام فيه
اجمال واغلاق واشتباه وتفصيل القول وتحقيق الحق هو انا اذا علمنا وجود
شئ فى زمان او على حالة كعلاقة الزوجية الحاصلة من كلمات صادرة عمن
هو اهل له بالشرائط المقررة فنقول فى يوم الجمعة وجد العقد وحدثت
الزوجية والدليل على ان الزوجية تحصل بعد العقد الصحيح هو السنة مثلا
فالحكم بان هذا زوج لهذه صادق فى يوم الجمعة وعلة تصديق الفقيه به هو
قول النبى ثم مثلا مقصد العقد تحقق العلاقة ثم ان الزوج قال لها
فى يوم السبت حبلك على غاربك وقد دلت السنة على ان لهذه العلاقة
من يلزم فلو دل خبر على ان هذه اللفظة مما يزيلها لحصل لنا الشك فى زوال
العلاقة لاجل الشك فى ان عدم هذه اللفظة هل هو من اجزاء علة ثبوت
تلك العلاقة ام لا فنقول نفس العلاقة ثابتة فى يوم الجمعة قطعا للتحقق علتها
وان كان من اجزائها عدم تلك اللفظة لانها معدومة فيه كما هو المفروض وفى
يوم السبت لو فرض ثبوتها لكانت ثابتة بما ثبت به فى الجمعة ولكنا نقطع

ثبوتها وثبوت علّتها فيه ايضًا لما نجد من انفسنا وهذا الذي نجده من انفسنا
لابدّ له من موجب وهو غلبة ما يدوم على ما لا يدوم والحاق ما لم يعلم
حاله بالاغلب وربما انضم اليها كون هذه العلاقة مثلًا من افراد ما لا يدوم
في الاغلب وليس هناك امر الا احتمال كون يوم الجمعة مثلًا شرطًا اذ كون هذه
اللفظة مانعة وبالجملة لما كان عدم الوجود مستندًا الى عدم علّة التامة فيحتمل
ان يكون مع العقد امر ارتفع في يوم السبت ويحتمل ان لا يكون كذلك وهذان
الاحتمالان لتعارضهما لا يعارضان غلبة الظن الحاصل للفقيه وهو يحكم
يوم السبت ببقاء الزوجية فان سئل عن العلّة قال لان النبي ص حكم بتحققها
بعد تحقق العقد والشيء يبقى ببقاء علّته وينعدم بانعدامها والبقاء عندي مظنون
لم يرتفع باحتمال ان يكون جزء من العلّة منعدمًا وكلّ ما حصل لي ظنّ يجب
علي الافتاء بمقتضاه مثال آخر ماء تغيّر احد اوصافه بالنجاسة فنقول هذا نجس
لان النبي ص قال مثلًا كل ماء طاهر الا ان يتغيّر احد اوصافه بالنجاسة فينجس
فهناك امور وجود النجاسة في نفس الامر وثبوتها للماء كذلك وتصديقنا بان
هذا الماء نجس مع قطع النظر عن زمان وحال مثلًا وتصديقنا مع ملاحظة
احدهما وتقييد الثبوت بواحد منهما والافتاء اي اخبار الفقيه للغير بان الحكم
كذلك وعلّة الاوليين ظاهرة واما تصديق الفقيه مع قطع النظر عن الزمان
والحال وغيرهما فهو مسبّب عن تصديقه لقول النبي ص ويلزم هذا التصديق
التصديق بالنجاسة في الزمان الاول والحال الاولى لان نهاية الامر خلية
الزمان والحال الاوليين واما تصديقه بوجودها وثبوتها للماء في الزمان والحال
الثانيين فنقول في هذه المرتبة وجود وثبوت للغير مع اعتقاد زايد وهو كونها
في هذا الزمان وعلى هذا الحال ايضًا وعلّته هو الاستصحاب بمعنى ان الغالب على



على الظن هو ان النجاسة التي وجدت وثبتت للماء بعلّتها واخبر لاجلها النبي ص
بها موجودة بعد زوال التغيّر وكذا علّتها ومقتضى هذا الظن رجحان عدم مدخلية
التغيّر في اجزاء العلّة وان النبي ص قصد الدوام فيكون الحكم الباقي ثابتًا
بدليله الذي ثبت به اولا وصار الاستصحاب معها الان يفتي الفقيه بالحكم
اذ لا يجوز له الافتاء الا مع القطع بدلالة الدليل او الظن بها اذا عرفت هذه
الجملة ظهر لك ما في كلام العلامة مزّدة فانه في اول الكلام بصدد بيان دليل
الحكم الباقي وما زاد في آخر كلامه على ان المقتضي الموجود يدل على ان له علّة
ولا لزم ذلك ان يكون للظن الحاصل للمجتهد ببقاء الحكم على ما كان علّة و
دليل فتأمّل في اول الكلام وآخره حتى يظهر لك حقيقة الامر وقال المحقق اذا
ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه
على ما كان ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دلالة كما يفتقر نفيه الى الدلالة حكي
عن المفيد ره انه يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال
المرتضى ره لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة
وقد اجمعوا على المضي فيها فاذا رأى في اثناء الصلوة هل يستمر على فعلها استصحابًا
للحال الاول ام يستأنف الصلوة بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن
اطرحه قال بالثاني لنا وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم
والعارض لا يصلح رافعًا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم
الاول ثابت فلأنّا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعًا له فلأن
العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه
احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعًا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليمًا عن رافع
اقول لا بدّ من تطبيق المثال على الدليل ليتضح المراد فالمراد بالحكم ان كان هو ثبوت

الوجوب على المكلف وهو المحكوم به لمضيه في الصلوة وهو المحكوم عليه كان المراد
بثبوت هذا الحكم ثبوته عند الفقيه اعني اذعانه بان المضي واجب على المكلف
والمقتضي لنفس ذلك الاذعان اي التصديق بوقوع النسبة الحكمية في نفس
الواقع مع قطع النظر عن هذا الوقت وذلك الحال هو الاذعان بحقيقة المجمع عليه
والمقتضي لاذعانه عند عدم رؤية الماء هو ذلك مع ملاحظة ان المجمع عليه
اما المضي مطلقا او عند عدم الرؤية وعلى التقديرين يجب المضي في هذه الحال
وعند رؤية الاجماع محقق لم يرتفع ولكن لا ندري هل هو على المضي مطلقا او على
المضي عند عدم رؤية الماء وكل منهما محتمل فرؤية الماء هو العارض واحتمال كون
قيد المجمع عليه حتى يرتفع لاجله الحكم وهو وجوب المضي يعارض احتمال
عدم كونه قيدا ويرد عليه ان المقتضي للاذعان بوجوب المضي في الحال الاول
ليس نفس الاجماع بل مع الملاحظة المذكورة وهو لا يثبت عند رؤية الماء ولان
عند رؤية الماء يعرض لنا الشك في وجود المقتضي وعدمه فلا بد من ضم امر آخر
وهو ان وجوب المضي عند عدم الرؤية لما كان ثابتا قطعا يحصل لنا الظن
بوجوده في الحال الثاني الحاقا للشيء بالاعم الاغلب فهذا الظن يدل على ان الراجح
كون الاجماع على وجوب المضي مطلقا لا على قيد مقيدا وان اراد بالحكم وجوب
المضي كان المراد بثبوته هو ثبوت الوجوب على المكلف المضي ولا شك ان
الاجماع ليس علة لهذا الثبوت بل هو كاشف عن العلة مع انا لو فرضناه علة
لا يتفاوت الحال فنقول ثبت وجوب المضي في الحال الاول بالمقتضي وهو الاجماع
والمظنون تحقق الاجماع في الحال الثاني لانا نتكلم على هذا التقدير اي على تقدير
حصول الظن ببقاء كل ما علم وجوده ويرد عليه ان الذي علمناه بوجوده
هو الاجماع اما محتملا لان لا يكون على وجوب المضي مقيدا بعدم الرؤية



الرؤية ومثل هذا الاجماع على تقدير القطع بوجوده ليس مقتضيا لثبوت
الوجوب في حال الرؤية فضلا عن الظن فليس ما يظن ببقائه هو المقتضي
فالحاصل على هذا التقدير ايضا ان يقال ان وجوب المضي قد علم تحققه في الواقع
بالاجماع ولما كان المظنون بقاء ما قد علم بالاجماع بوجوده كان المظنون
وجوب المضي في الحال الثاني ولازم ذلك ان يكون المقتضي الاجماع غير مقيد بالحال
الاولى والحاصل انه لا بد ان يكون الدليل بحيث يمكن ان يراد منه ثبوت الحكم
في الزمان الاول والحالة الاولى وان يراد منه ثبوته فيما بعد ذلك الزمان
غير تلك الحالة ايضا حتى يكون المدلول ان فرض تحققه فيما بعد كان الدليل
تحققه في متن الواقع هو الدليل الاول من كتاب او سنة او غيرهما المقدمة الثانية
في بيان ما يجري فيه الاستصحاب على ما ظهر لي فان كان موافقا للقوم فنعم الوفق
والا فكل ميسر لما خلق له فاقول ما علم وجوده في نفسه او لغيره بالقرينة او
ان علم في زمان خاص او على حالة خاصة بحيث يكون للزمان والحالة مدخل
في الوجود فمثل هذا لا يجود فيه الاستصحاب في الزمان الآخر والحالة الاخرى
وكذا لو علم وجود الشيء في الزمان الثاني والحالة الثانية اللتين يحتاج الى
فيها او من هذا القسم في عدم الاحتياج الى الاستصحاب وان امكن اجرائه فيه
ما لو علمنا بوجوب شيء معين او اشياء معينة علينا فانه يجب علينا ان نخرج
عهدة الامتثال بالقطع او الظن بوجود ذلك الشيء او تلك الاشياء ان دل
دليل على جواز التعويل على الظن ولا يجوز الاكتفاء بالشك في الوجود لان تحصيل
اليقين بالبراءة ان امكن واجب عند حصول اليقين باشتغال الذمة سواء
قلنا بالاستصحاب وحصول الظن ببقاء ما كان على ما كان او لم نقل بشيء
اخرى منها ان يعلم من دليل وجود شيء في زمان او على حالة مع احتمال

في بيان ما يجري فيه الاستصحاب

يدوم ويزول بانقضاء الزمان وتغير الحالات وان يدوم مع انقضاء والتغير
ومع احتمال ان يكون له مزيل وغاية في الواقع وان لا يكون فعلى التقدير الاول
قد يعلم وجود ما يحتمل ان يكون غاية ومزيلا وقد يشك فيه ومنها ان يعلم
وجوده واستمراره الى غاية او الى حدوث مزيل ولم يعلم متى هي وماهي وهل
حدث ام لا ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية معلومة او الى حدوث ومزيل
معلوم ولم يعلم هل تحققت الغاية والحادث المزيل ام لا ومنها ما اذا علم
وجوده واستمراره في الجملة ولم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى
غاية او حدوث امر ثم وجد شيء ولم يعلم هل هو غاية ومزيل ام لا وهل يصدق
عليه الغاية والمزيل ام لا وجميع هذه الصور مشتركة في حصول رجحان البقاء
بعد ملاحظة الوجود المتقدم المتيقن فيمكن لمن عول على مثل هذا الظن
اثبات الحكم بتوسطه في الزمان الثاني وان جاز اثباته بغيره ايضا من دليل عقلي
او نقلي كما سيظهر لك في المقدمة الثالثة وكذا كلها مشتركة في ان الشك
لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه
عندها لكنا قاطعين بالبقاء لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان
جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلوم
لما مر من ان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو بعدمها
وتفاوت الموجودين في ان احدهما قطعي الوجود في قطعة قصيرة من الزمان
بحيث لا يصدق على الوجود فيها انه مستمر والاخر قطعي الوجود في قطعة
طويلة يصدق على الوجود فيها انه مستمر لا يصير منشأ للاختلاف حتى يقال
ان الشك لو لم يعرض في الثاني لكان هناك شيء موجب لليقين بخلاف
الاول والدليل مثل النص مثلا ولا بد ان يكون في كل من هذين الشقين



الشقين لاحتماله لان يراد منه الدوام بحيث يشمل ما بعد القطعة الصغيرة
والكبيرة وان يراد منه عدم الدوام اعني اختصاص الوجود ببعض القطعتين
وكذا كلها مشتركة في ان من عمل بحكم الشك فيها فقد نقض اليقين بالشك
لان المراد باليقين والشك هو اليقين بوجود شيء والشك فيه ايضا نعم
بين الصور فرق ما ولكنه لا يجعل بعض الصور مما نقض فيه اليقين باليقين مثلا
لو علمنا من الدليل استمرار الحكم الى وجود مزيل وكنا شاكين في صدق
المزيل على شيء حين علمنا وقطعنا باستمرار الحكم لعدم وجود ما نعلم او نشك
انه المزيل بعد ثم حصل لنا اليقين بوجود ما نشك في كونه مزيلا فلو شك
في انه يحصل لنا الان من هذا اليقين الذي هو الجزء الاخير من علة حدوث
الشك في وجود الحكم وعدمه ولو فرضنا حصول اليقين بكون الشيء مزيلا
واليقين بوجوده ايضا لكان سبب المقدمة اليقين بعدم الحكم ففي هذه الصورة
وان كان اليقين من اجزاء علة حدوث الشك ولكن لو علمنا بمقتضى الشك
ليصدق علينا ان نقضنا اليقين بالشك لا باليقين كما انه لو علمنا باستمرار
الحكم الى حدوث مزيل معلوم ثم شككنا في وجوده فحصل لنا الشك
في وجود الحكم المعلوم المتيقن وعلمنا بمقتضى الشك لصدق علينا ذلك
القول فمن ادعى الفرق فلا بد له من بيانه المقدمة الثالثة في نقل ما
افاده استاد الكل وحيد العصر في شرح الدروس اذ هو غاية ما يصل
اليه ايدي الافكار فان سنح لي بعض التامل في كلامه فالمتهم هو فكري
الفاتر ونظري القاصر فلا بد لي من التامل مرة بعد اولى وكرة بعد
اخرى فان ظهر عليه بعد ذلك الاعتراض فاقول الجواد قد يكبو والصارم
قد ينبو وان ما قلته من جملة ما ورد في الخبر كن لما لا ترجوا ارجى منك

لما تجوز له عند شرح كلام الشهيد قدس سره ويجري ذو دليل الثالث حجة القول بعدم الاجزاء الى الروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار وبحجر الواحد لو يسمى ثلثة احجار واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي وبدون المسح بثلثة احجار لا يعلم المطهر الشرعي وحسنة ابن مغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يخرجان عن الاصل لعدم صحة مستندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الاخر الواردة بالمسح بثلثة احجار واصل البراءة بعد ثبوت حكم النجاسة ووجوب ازالتها لا يبقى بحاله اقول اراد بالحسنة ما رواه عن ابي الحسن عم قال قلت له للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ماثمة الحديث وبالموثقة ما رواه عن ابي عبد الله عم قال قلت لابي عبد الله عم الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط الحديث ثم قال رحمه بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم الشرع بنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي بعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر عند التامل فيها ولم نتعرض لذكرها هنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى



بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعله مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امرا او نهيا بفعل الى الغاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فالامر كذلك كما لا يخفى والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون شيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان

الشیٔ الآخر ایضاً من یلیقام لا لاطهور فی عدم نقض الحکم وثبوت استمراره
اذ الدلیل الاول لیس بجار فیه لعدم ثبوت حکم العقل فی مثل هذه الصورة
خصوصاً مع ورود بعض الروایات الدالة علی عدم المؤاخذة بما لا یعلم و الدلیل
الثانی الحق انه لا یخلو من اجمال وغایة ما یسلم منه افادة الحکم فی الصورتین
اللتین ذکرناهما وان کان فیه ایضاً بعض المناقشات لکنه لا یخلو من تایید للدلیل الاول
فتامل فان قلت الاستصحاب الذی یدعونه فیما نحن فیه وانت قد منعته الظاهر
انه من قبیل ما اعترفت بحجیته لان حکم النجاسة ثابت ما لم یحصل مطهر شرعی
اجماعاً وههنا لم یحصل الظن المعتبر شرعاً بوجود المطهر لان حسنة ابن المغیرة وموثقة
ابن یعقوب لیست حجة شرعیة خصوصاً مع معارضتهما بالروایات کما تقدم
فغایة الامر حصول الشک بوجود المطهر وهو لا ینقض الیقین کما ذکرت فما وجه
المنع قلت کونه من قبیل الثانی ممنوع اذ لا دلیل علی ان النجاسة باقیة ما لم یحصل مطهر
شرعی وما ذکره من الاجماع غیر معلوم لان غایة ما اجمعوا علیه ان بعد التغوط
لا تصح الصلوة مثلاً بدون الماء والتمسح ثلاثاً بالاحجار متعددة و لا
بشعب حجر واحد وهذا الاجماع لا یستلزم الاجماع علی ثبوت حکم النجاسة حتی یحصل
شیٔ معین فی الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً فلا یکون من
من قبیل ما ذکرنا فان قلت هب انه لیس داخلاً تحت الاستصحاب المذکور
لکن نقول انه قد ثبت الاجماع وجوب شیٔ علی المتغوط فی الواقع وهو مردد بین
ان یکون المسح بثلاثة احجار متعددة والاعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد فما
لم یات بالاول لم یحصل الیقین بالامتثال والخروج عن العهدة فیکون الاتیان
به واجباً قلت الاجماع علی وجوب شیٔ معین فی الواقع مبهم فی نظرنا علیه
بحیث لو لم یات بذلک الشیٔ المعین لاستحق العقاب ممنوع بل الاجماع علی ان



ان ترک الامرین معاً سبب لاستحقاق العقاب فیجب ان لا یترکهما والحاصل انه
اذا ورد نص او اجماع علی وجوب شیٔ معین مثلاً معلوم عندنا او بثبوت حکم الی
غایة معلومة عندنا فلا بد من الحکم بلزوم تحصیل الیقین او الظن بوجود ذلک الشیٔ
المعلوم حتی یتحقق الامتثال ولا یکفی الشک فی وجوده وکذا یلزم الحکم ببقاء ذلک
الی ان یحصل العلم او الظن بوجود تلک الغایة المعلومة ولا یکفی الشک فی وجودها
فی ارتفاع ذلک الحکم وکذا اذا ورد نص او اجماع علی وجوب شیٔ معین فی الواقع
مردد فی نظرنا بین امور ونعلم ان ذلک التکلیف غیر مشروط بشیٔ من العلم بذلک
الشیٔ مثلاً او علی ثبوت حکم الی غایة معینة فی الواقع مرددة عندنا بین اشیاء
ونعلم ایضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً یجب الحکم بوجوب تلک الاشیاء
المرددة فیها فی نظرنا وبقاء ذلک الحکم الی حصول تلک الاشیاء ایضاً ولا یکفی
الاتیان بشیٔ واحد منها فی سقوط التکلیف وکذا حصول شیٔ فی ارتفاع الحکم
وسواء فی ذلک کون ذلک الواجب شیئاً معیناً فی الواقع مجهولاً عندنا او اشیاء
کلی او غایة معینة فی الواقع مجهولة عندنا او غایات کلی وسواء ایضاً تحقق قدر
مشترک بین تلک الاشیاء والغایات او تباینها بالکلیة واما اذا لم یکن کذلک
بل ورد نص مثلاً علی ان الواجب الشیٔ الفلانی ونص آخر علی ان ذلک الواجب
شیٔ آخر وذهب بعض الامة الی وجوب شیٔ والآخرون الی وجوب شیٔ آخر دونه
وظهر بالنص او الاجماع فی الصورتین ان ترک ذینک الشیئین معاً سبب لاستحقاق
العقاب فحینئذ لم یظهر وجوب الاتیان بهما معاً حتی یتحقق الامتثال بل الظاهر الاکتفاء
بواحد منهما سواء اشترکا فی امر او تباینا بالکلیة وکذا الحکم فی ثبوت الحکم الی
الغایة هذا مجمل القول فی هذا المقام وعلیک التامل فی خصوصیات الموارد والا
ستنباط احکامها عن هذا الاصل ورعایة جمیع ما یجب رعایته عند تعارض

المعادضات والله الهادي الى سواء الطريق اقول في كلامه قدس سره مواضع
للتامل والفحص لا باس بالاشارة اليها الاول قوله ره فعند الشك بحدوث
تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف الى آخر الدليل والايراد عليه اولا بان هذا الدليل
جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان
لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اخترعه القوم فيه الاستصحاب بيانه انا كما نجزم
في الصورة التي فرضناه بتحقق الحكم في قطعة من الزمان ونشك ايضا حين
القطع في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدم حدوثه متساويين
عندنا كذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه الا فيه ونشك ايضا حين القطع
في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من اجزاء علته
الوجود وعدمه وكما ان في صورة الشك في الصورة الاولى يكون الدليل محتملا و
لان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه
عدم وجوده فيه كذلك حال الدليل في الصورة التي فرضناها وعلى هذا نقول لو لم
يمتثل التكليف المذكور ولم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة ولو
امتثل لحصل القطع به لانه في زمان الشك ان كان الواقع وجود الحكم فقد
فعلنا ما كان علينا من التكليف وان كان الواقع عدمه فقد خرجنا بما فعلنا
في زمان القطع عن العهدة وثانيا بان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم
مع القطع او الظن بثبوت التكليف في زمان الشك وليس شيء منهما حاصلا ولو
تمسك بان الشك انما هو في اول النظر واما مع ملاحظة اليقين السابق فالحاصل
هو الظن ببقاء التكليف فيكون المرجع هو ما قاله القوم ونحن كما نطالبهم بدليل
التعويل على مثل هذا الظن نطالبه قدس سره ايضا والثاني بناء كلامه ره على ان
اليقين بشغل الذمة اذا حصل فلا بد من اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من



الظن وان صار يقين شغل الذمة بعد عروض الشك في البراءة مشكوكا فيه
وقد ادعى الاجماع على هذا ايضا الثاني قوله ره لان اليقين بحكم في زمان ليس مما
يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض الشك وهو ظاهر اقول اليقين بوجود
الشيء في زمان يدل على وجود جميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء فلولا عروض الشك
في ارتفاع جزء من اجزاء ما يتوقف عليه لكنا قاطعين بوجود علته التامة وقد اشرنا
الى ما قلناه في المقدمة الثانية ايضا الثالث قوله ره اذ دليل الاول قد عرفت ان
الدليل جار فيما هو ادون الرابع قوله ره لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه
الصورة قد مر ان من الدليل العقلي على وجوب تحصيل الظن او اليقين بالبراءة
بعد حصول اليقين بشغل الذمة وجميع هذه الصور مشتركة في اليقين بالاشتغال
والشك في البراءة نعم سبب الشك في بعض الصور هو الشك في انه هل له غاية
او مزيل ام لا وفي البعض بعد القطع بان له مزيلا هو كون المزيل او الغاية موجودة
في نظرنا من الاشياء ثم انه ره حكم ما استقلاله انتهى بانه اذا ثبت الحكم في الجملة
مع الشك في انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة اولا
فيستصحب الى ان يعلم المزيل لدخوله تحت قوله ع لا ينقض اليقين بالشك وهنا
يدل على ما ادعيناه من الشركة فتامل الخامس قوله ره والحاصل الى آخر الشقوق
فقد اعترض عليه بانه قدس سره حصر ما يجري فيه الاستصحاب بالمعنى الذي قاله
في صورة واحدة في اول كلامه مع انه ذكر هنا صورا اربعة واجيب بان ما ذكره
اولا على سبيل التمثيل واما قوله ره واما اذا لم يكن الى آخر ما افاده فيشيد اركان
ما قدمناه من كون تكليف المتحير التخيير فتدبر وله قدس سره حاشية عند ذكر
قول الشهيد ره ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه به وهي هذه وتوضيحه ان
ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا وما تمسكوا به ضعيف وغاية ما تمسك

فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا وانه
ينقض بيقين آخر مثله وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا
الحكم وعدم منعها بناء على ان هذا الحكم الظ انه من الاصول ويشكل التمسك
بالخبر الواحد في الاصول ان سلم جواز التمسك به في الفروع نقول الظ اولا
انه لا يظهر شموله للامور الخارجة مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون
مراده بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير
منشأ لحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به فيها فهذا ما
بقي ان الاستصحاب في الامور الخارجة لا عبرة به ثم بعد تخصيصه بالاحكام الشرعية
فنقول الامر على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال
يعلم من خارج ان زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم والاخر ان يثبت
باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال الاول اذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار
ملاقاته للبول بان يستدل عليها بان هذا شيء لاقاه البول وكل ما لاقاه البول
نجس فهذا نجس والحكم الشرعي النجاسة وثبوته باعتبار حال هو ملاقاة البول
وقد علم من خارج ضرورة او اجماعا او غير ذلك بانه لا يزول النجاسة بزوال
الملاقاة فقط ومثال الثاني ما نحن بصدده فانه ثبت وجوب الاجتناب عن
الاناء المخصوص باعتبار انه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب
الاجتناب عنه ولم يعلم بدليل من خارج ان زوال هذا الوصف الذي يحصل
باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال الحكم وعلى هذا نقول شمول
الخبر للقسم الاول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني
فلا لان التمسك فيه مشكل فان قلت بعد ما علم في القسم الاول انه لا يزول الحكم
بزوال الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيما ورد في الاخبار



الاخبار بان اليقين لا ينقض الا بمثله قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت
ان الحكم مثل النجاسة بعد ملاقاة النجس حاصل ما لم يرد عليها الماء على الوجه المعتبر
في الشرع وح فائدته ان عند حصول الشك بورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة والاخر
ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في
بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة وفائدته ح انا اذا اثبتنا الحكم في الجملة
فنستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرناه من ان اثبات مثل
هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام ان في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول وان
اليقين لا ينقض بالشك قد يقال ان ظاهره ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار
دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه اذ لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض
اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك كانه يصير
قويا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين بل في الامور الخارجية
لثم حال الشرع اما قدمر ان الغزالي قال بحجية استصحاب الحال ولم يقل بحجية
استصحاب الاجماع في محل الخلاف ولعمري لقد دقق النظر قال العلامة ره في النهاية
قال الغزالي المستصحب نافي بانه لم يقم دليلا في المسألة بل قال انا نافي فلا دليل
على النافي فاتى ببيان وجوب الدليل على النافي وان الظن انه اقامة دليل فقد اخطأ
فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ
الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده
وان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم
فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان بالاجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة
عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف له
خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع

الشرع خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم المحبوب والعقد
مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود
على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع
فهو محال فهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى
له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع
عند الوجود وهذا الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه
مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم
والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم يتناول
بصيغته محل الخلاف فان قوله لا صيام لمن لم يبيت شامل بصيغته صوم رمضان
مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل
وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف
ولا يستحيل شمول الصيغة مع الخلاف هذه دقيقة يجب التنبه لها فان قيل
الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف عليه اجاب بان هذا الخلاف غير
محرم بالاجماع وان لم يكن المخالفة خارقة للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة
العدم لا على الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل الا في دليل صحة الشروع
دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ليس ذلك الدليل
الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا
فبين لننظر هل يتناول حال الوجود ام لا الى ان قال ثم يكروا على من يقول الاصل
ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت
هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء الدار كان دوام بنفسه لا بسبب لانا
نقول هذا وهم باطل فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب



من سبب ودليل سوى دوام في نفسه الدليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان
الميت لا يحيى والدار لا ينهدم بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا
دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير والاكل ودخوله الدار ولم يدل العادة
على دوام هذه الاحوال فانه لا نقضي بدوامها فكذا خبر الشارع عن دوام الصلوة
مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل آخر اقول
ان اراد بدليل الدوام علته فقد قلنا انها هي علة الثبوت بعينها وكذا ان اراد
به ما يوجب اذعان الفقيه بالحكم لا بمعنى ان الدليل دل على الثبوت في الزمان
الثاني والحالة الثانية بالخصوصية فاذعن لاجلها الفقيه بالثبوت فيهما اذ لو كان
كذلك لما كنا محتاجين الى الاستصحاب بل بمعنى ان الفقيه بعد حصول الظن له بالبقاء
ويعلم ان المراد بالكتاب او السنة هو الدوام فلا بد من كون الدليل مطلقا
غير مقيد بالدوام وعدمه محتملا في اول النظر بهما واما ان ظن الوجود في ثاني
الحال لا بد له من موجب فنحن نقول به واما انه هل هو العادة او غيرها فلا
يهمنا لان دعوانا هي ان حصول الظن بالبقاء بعد القطع بالوجود وان لم نقطع بدوام
وعدم دوامه وحده لا يقبل المنع وانما يتوجه المنع على دعوى حصوله من مجرد
القطع بالوجود ونحن لا نقول به ثم انك اذا تاملت القولين للغزالي اعني قوله
بحجية استصحاب الحال وعدم الاجماع قضيت منه العجب لان مبنى قوله الثاني انما هو اصول
المنكرين لاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل
على دوامه وكقوله فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب
ودليل سوى دليل الثبوت اللهم الا ان يجمع بين قوليه بان قوله بحجية استصحاب
الحال ليس مبنيا على ما جعله القوم دليلا من حصول الظن بل هو مبني على دلالة
الروايات عليها كما سيظهر انشاء الله والروايات لا يدل على حجية استصحاب الاجماع

في محل الخلاف او بان يكون غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن وجود المدلول في زمان الثاني او الحالة الثانية لاجل موجب لهذا الظن لكان حمل الدليل على ارادة الدوام ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه يضاده الخلاف فكيف يدل على كون المخالف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله والا يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده ويكون غرضه من قوله فلا بد من سبب الرد على من ادعى ان ملاك الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع وان الاذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق في زمان علمه بانه ليس الامر كذلك وان الاذعان والظن بالبقاء لا بد له من امر آخر ايضا كعادة او امارة او غيرهما **قوله** وهو تمسك بثبوت ما ثبت الخ هذا التعريف كاكثر التعاريف لا يخلو من مسامحة لان الاستصحاب هو التمسك به وليس هو التمسك او الاثبات او ما شاكلهما والامر هين وكان من لم يذكر الحال واكتفى بالوقت كما مر في شرح الدروس كما قال شيخنا البهائي قدس سره حيث قال هو اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول نظرا الى ان تغير الحال وتغير الوقت متلازمان او ذكر الوقت تمثيلا **قوله** وهذا هو الظاهر ولقد عبر من المبحث شارح المختصر بما هو اوضح وتغير الوقت من تغيره قال فيه معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون بالبقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكاة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية

الكلام ولعل الاصحاب



الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه وهذا امر ضروري ولولا حصول هذا الظن لما شاع للعاقل من قاربهم ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودايع والهدايا من بلد بعيد وله الفرائض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا **قوله** حجة المثبتين الى المفاصل ثم في الثاني عن حجة المثبت دعن الاعتراض عليه حيث ان المثبت ما زاد على دعوى الظن والمعترض على عدم اعتباره **قوله** والمسائل التي ذكروها الا اوله قال المحقق في اصوله الثالث عمل الفقهاء باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف فيثبت العمل به اما الاولى فكمن تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال يبقى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة يبني على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب اقول لا شك ان هذه المسائل وامثالها مما لا خلاف فيها فيه قد بني على التقرير السابق ولكنه بمجرده لا يكفي لاثبات حجية الاستصحاب مطلقا اذ ربما كان لهم دليل آخر دلهم على لزوم ذلك البناء في خصوص تلك المسائل ولم يكن دليلهم على الفتوى بها هو ان الظن حاصل ببقاء ما قد كان حتى يتم ان هذا لو كان موجبا للحكم لكان موجبا ايضا دايما او يتم ان الاستصحاب لو ثبت اعتباره في بعض المسائل لثبت في الكل حذرا من لزوم خرق الاجماع اذ لا قايل بالتفصيل

ولكن الظ ان العامة لا دليل لهم فى اثبات تلك المسايل الا الاستصحاب فعلى هذا
يقع اجراء هذا الدليل من قبلهم واما نحن معاشر الخاصة فنعول فيها على الاحاديث ويبقى
انه يتم ما يدل على اعتبار هذا البناء ولكنها لا تدل على اشتباه تلك البناء على حصول
الظن بالبقاء من اليقين بالوجود الاتم الاقرب من الحدس بل يدل على ان الشك
فى الوجود لا يرفع اليقين السابق ويظهر منه ان مع الظن بالوجود يبنى على اليقين
السابق بطريق الاولى ولا يضر ذلك لان موارد الاستصحاب التى يثبتون فيها
الحكم به لا بد من يقين سابق فيها وينبغى التنبيه على ادلة من قال بجواز اتباع الظن
فى الاحكام الشرعية اقول حجة من نفى الاتباع ظاهرة لمن تتبع الكتاب والاخبار المتواترة
بالمعنى فبعد ظهور ضعف حجج المثبت يظهر ان الاصل عدم الجواز الاما دل الدليل
على جواز العمل به فمنها ما ذكره العلامة ره فى النهاية وهو انه لو لم يجب العمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهى البطلان اقول الظ ان مراده بالوجوب
هو الوجوب العقلى اى ما يستحق تاركه المذمة ومراده من قوله وهو بديهى
انه قبيح لا يجوز فعله بالبديهة وليس مراده من الوجوب المعنى المقابل للامكان
والامتناع كما يوهمه ظاهر قوله وهو بديهى البطلان لان مثل هذه العبارة
مستعمل فى المحالات والقبيح لا بد ان يكون من الافعال الاختيارية وقد عبر ره
فى موضع آخر على وجوب العمل بالراجح من الدليلين فقال لو لم يعمل بالراجح لزم العمل
بالمرجوح وهو قبيح عقلا وترجيح المرجوح على الراجح والظ ان المراد فى الموضعين شيء
واحد والجواب عن هذا الدليل هو ان عمل المفتى بالظن اما ان يراد منه الافتاء
او عمله بنفسه وكل منهما يتصف بالراجحية والمرجوحية لا بمعنى المظنونية
والموهومية بل بمعنى استحسان العقل او الشرع وعدم الاستحسان او كون الفعل
او الترك اولى عند العاقل لداع وغرض فان اراد بالعمل الافتاء وبالراجح المظنون

فيه نقل جواز العمل بالظن عن العلامة ره
والجواب عنه الى الراجح

المظنون وبالمرجوح الموهوم مع قطع النظر عن كون الافتاء بالمظنون راجحا وبالموهوم
مرجوحا بالمعنى الذى ذكرناه فلو تم فيتم الافتاء بالموهوم اذ ربما كان مستحسنا
عند العقل كما اذا كان المظنون الاباحة وكان الفعل مستلزما المشقة او ضرر
مال فان الافتاء بالترك مستلزم لرفع تلك المشقة والضرر مع عدم الضرر فى الترك
او كان الافتاء موافقا لغرض المفتى لا يقال ان الافتاء اخبار قطعى او ظنى فالافتاء
بالموهوم يصير كذبا فيكون قبيحا لانا نقول كلامنا هذا على تقدير عدم ملاحظة
حال نفس الافتاء من حيث حسنه وقبحه ورجحانه فان اراد به الافتاء اليه وكان
مقصوده ان نفس الافتاء بالمظنون راجح عند العقل مستحسن يذم تاركه وبالموهوم
قبيح ليصير حاصل الدليل ان الافتاء بالمظنون لو لم يكن واجبا عند العقل لكان الافتاء
بالموهوم واجبا عنده مع انه مرجوح يقبح فعله عند العقل فنقول لا نم حكم العقل
بلزوم الافتاء مطلقا بالمظنون ولا بالموهوم نعم يحكم العقل بان الافتاء لو كان واجبا
لكان هو الافتاء بالمظنون والملازمة انما يصح على تقدير لزوم الافتاء اما بالمظنون
او الموهوم وان اراد بالوجوب الشرعى بناء على انه يجب على المفتى الافتاء اجماعا
اما بالمظنون او الموهوم فان كان الاول ثبت المط وان كان الثانى لزم وجوب
الامر بالقبيح فالجواب ان الاخبارية ره وهم من اهل الاجماع يقولون الافتاء
انما يجب بالمقطوع به واما غيره فالتوقف او الاحتياط فلا يتم مطلوبه وقس على
هذا الافتاء حال العمل بنفسه ومنها ما استنبط من احتجاج ابن سريج فانه
اورد حجة لوجوب العمل بخبر الواحد فاستفيد منها ما يجرى فى وجوب العمل
بالظن وهو ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر
المظنون واجب والجواب على ما يستفاد من كلام المحقق فى اصوله فى مبحث العمل
بالاخبار وهو منع ان مخالفة الظن مظنة للضرر وهذا لان علمنا بوجوب نصب دلالة

من الشارع على ما يتوجه التكليف به يومنا القريب عند صدق الخبر ثم ما ذكره متفرع
برواية الفاسق بل برواية الكافر بان الظن يحصل عند خبرهما لولا الاجماع
لعملنا به لانا نقول حيث منع من المراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقل
لا يخلف بحسب مظانه وعلى ما نقل عن شارح المختصر وحيد عصره جمال الدولة
والدين ره في حاشيته على هذا الشرح هو منع الوجوب بل هو اولى للاحتياط وعلى
تقدير التسليم فالمسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية
المتعلقة بامر المعاد فان العقل تستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول
انظر الى منع هذين النحريرين للوجوب مع الظن ثم انظر الى من يدعى الوجوب
مع الاحتمال ومنها ما يستفاد من كلام صاحب المعالم ره وهو ان باب القطع بالاحكام
الشرعية الغير الضرورية منسد في نحو زماننا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير
الظن واذا تحقق انسداد باب العلم كان التكليف به بالظن قال وحيد عصره ره
في الحاشية على ما نقل عنه ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا
لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن
فكل حكم حصل به العلم من ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه
باصالة البراءة لا لكونها مفيدة بالظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان
العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره
دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم
جواز العقاب على تركه لان الاصل المذكور يفيد الظن بمقتضاها حتى يعارض
بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم
شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي
من اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا



لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل
المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة
الاخفاتية الذي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا مندوحة
لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت
خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور
لانا لا نعمل بالظن اصلا **قوله** حجة النافين اما اذا نعلم ان الاحكام الخمسة تثبت
لموضوعاتها من افعال المكلفين اما بعللها والشرع كاشف واما بنفس الشارع واما
ثبوتها عند المجتهد فان كان بدليل قطعي فلا معنى للاحتياج الى نصب الشارع
اياه ولا ثم انه منعنا من الحكم والافتاء بوجوب شيء مثلا مع القطع بان حكم
بوجوبه وان كان بدليل ظني فمن يظن ان القاطع دل على ان ما به يحصل الحكم
للمجتهد الظن بالحكم حجة منصوصة من قبل الشارع قياسا كان او استصحابا
او غيرهما فالكلام معه في هذه الدعوى والحق انها دعوى باطلة ومن يقول
بان العمل بالظن ممنوع منه وهو الاصل الا ما اخرجه الدليل فهو يمنع كون الاستصحاب
حجة شرعية بدليل فظاهر ان حاصل هذا الحجة منع كون الاستصحاب المفيد للظن وليلا
منصوبا من قبل الشارع مخرجا عن الاصل الثابت وهو عدم جواز اتباع الظن
في الاحكام الشرعية وهذا المنع متوجه ولكن سيجيء انشاء الله احاديث دالة على الحجية
فانتظر وبعض النافين بنى حجته على عدم حجية الاستصحاب على افادته الظن
وقد عرفت انه خلاف الوجدان وعلى تقدير تسليمه تدل الاحاديث الاتية
على لزوم البناء على اليقين السابق مع الشك وبه يثبت المط كما سيظهر
انشاء الله **قوله** والمضايقة اما قد استقر راي المحققين على ان الخطاب
الوضعي يرجع الى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا للواجب هو الحكم

بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشئ كما مرّت الاشارة اليه من شرح
الدروس **قوله** وعلى الاول اما **اقول** قد يكون الامر موقتا واول وقته وآخره
معلوما ولكنه يعرض الشك في حدوث الآخر والغاية وح فيحتاج المجتهد
في اثبات الوجوب او الندب والحكم بهما او الحكم بعدمهما عند عروض الشك
الى دليل عقلي او نقلي غير ذلك الامر كما ظهر مما نقلناه من الاستاد قدس سره
وينفع ايضا ما قلنا نقول لنجدانه تم وتوضيحها لما تقدم وشرحها لما افاده المص ره
نعم لا ينحصر الدليل في الاستصحاب بل يجوز اثبات الحكم بغيره ايضا كما نقلناه ايضا تمام ايضا واما
دعوى عدم جريان الاستصحاب فيه فقد علم ما فيها من المقدمة الثانية لا يقال لا يمكن
حمل كلام المص ره على ان غرضه ان اثبات الاحكام الشرعية في الواقع لا طريق اليه الا
من قول الشارع اما لان الاحكام انما هو بجعله ووضعه او لان قوله كاشف عن الواقع
لانا نقول من جوز بالاستصحاب يقول لهذا القول ايضا انما النزاع في حصول الظن
بالوجود في الزمان الثاني من اليقين السابق ثم في اعتبار ذلك الظن بحكم العقل
بالوجود في ذلك الزمان وتقدم في المقدمة الثانية تفصيل القول في علة الاثبات
والثبوت فتذكر **قوله** على الثاني الى **اقول** لا بد من استيفاء الاقسام في الجملة
ليتضح المقال وان كان في الكلام بعض التكرار فنقول بعد فرض كون التكليف
غير مشروط بشئ كالعلم بالغاية او المزيل كما مرّ من شرح الدروس الامر اما موقت
اولا وعلى التقديرين فاما ان نقول بافادته المرة او التكرار اولا وعلى التقادير
فاما ان نعلم ان الحكم لا مزيل له او نشك فلا ندري هل له مزيل ام لا او نعلم
ان له مزيلا وعلى التقديرين فاما ان يكون عالمين بحدوث الغاية او شاكين
فيه فعلى الاخير فاما ان لا نعلم انه ما هو او نعلمه وعلى هذين التقديرين اما
ان يعلم وقت حدوثه ووقت عدمه او نشك فيه ثم الوقت لا بد له من آخر

من آخر وغاية فاما ان لا يعلمها او نعلمها وعلى التقديرين فاما ان يكون عالمين
بحدوث الغاية او شاكين فيه ففي جميع هذه الصور لا يعلم من الامر اشتغال
الذمة عند عروض الشك في بقاء التكليف مثال الموقت الذي نعلم غايته
او مزيله مع الشك في حدوثهما وفرض الامر للمرة يعلم اشتغال الذمة به في
الزمان الذي يعلم عدم حدوثهما فيه من الامر واما وجوب الاتيان بالمأمور به
عند الشك في بقاء التكليف اللازم للشك في حدوثهما فلا يكفي فيه الامر اذ
القدر المعلوم منه هو الوجوب في زمان خاص معين في الواقع منته الى غاية
معينة او الحدوث امر آخر اما مع الشك في حدوثهما المستلزم ذلك لحدوث الشك
لوقوع التكليف المستفاد من الامر فلا بد من دليل آخر وهو اما ما افاده الاستاد
او غيره واما الاستصحاب الذي ذكره القوم وفرع على ما ذكرنا باقي الاقسام واذا
تاملت جميع الاقسام وجدت بعضها مما لا يجري فيه الدليل العقلي الذي ذكره
الوحيد البهبهاني المشهور قدس سره على بعض الوجوه وان امكن اجراء الاستصحاب فيه بالمعنى
كما اذا لم يفد الامر مرة ولا تكرارا سواء كان موقتا ام لا فان ما يستفاد منه هو
لزوم الاتيان بالمأمور به مرة لا لكون المرة مرادا بل لان ايجاد الحقيقة لا يكون في
اقل منها فلو اتى المكلف بها في الوقت او مدة العمر خرج عن التكليف المقطوع به
والتكليف بالزايد مشكوك فيه من اول الامر فلا يجري فيه ما افاده قدس سره
لان الاجماع انما هو على لزوم تحصيل البراءة عن المقطوع به اذا طرء عليك شك
لا عن التكليف الذي لم يكن قطعيا قط وانت بعد ما عرفت ما ذكرناه ظهر لك
ما في قول المص ره فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص
وما في قوله وعلى الثاني ايضا كذلك وذلك لانه يمكن ان يفيد الامر الغير
الموقت التكرار وان يجعل الشارع للتكليف مزيلا ويحصل لنا الشك في حدوثه

فانه لا يمكن الحكم ببقاء التكليف لاجل الامر وكذا ما في قوله والآن ذمة المكلف
مشغولة الى آخر ما افاده ره لان النص انما دل على اشتغال الذمة في الجملة
ولا دلالة له على صورة الشك في حدوث المزيل وارتفاع التكليف قوله
والتوهم الا العلم ما سبق في مبحث العقود والتراخي من فوائح الحاشية بعينك
فيما ذكر فراجع قوله ولا يمكن ان يثبت الا الامر كما افاده لان فعل الموقت في خارج
وقته يحتاج الى دليل مستانف قوله وكذا الكلام في النهي الى ان قال حاله من حال
الامر بعد التامل قوله في الاحكام الوضعية الا قد عرفت ان الاستاد ارجع الوضعية
الى الشرعية وساق الدليل في الكل وسياقة الاستصحاب الخلاف فيه يظهر من تضاعيف
كلامنا قوله وفيه التحريم ام الزوجة يعني ان الشارع جعل الايجاب والقبول
في خصوص النكاح سببا لتحريم ام الزوجة قوله فينبغي الا نعم ينبغي ان ينظر الى
الدليل فان افاد ان هذا الشيء سبب لهذا الحكم وانه متى وجد وجد ولا
مزيل ولا دافع له دائما فلا احتياج الى الاستصحاب بل يعلم البقاء من الدليل وكذا
ان افاد انه ثابت الى ان يحصل للمكلف العلم بوجوب المزيل فيحكم بالثبوت في
صورة الشك ايضا واما اذا دل على ان هذا الشيء سبب الحكم الى ان يحصل الشيء
الفلاني في الواقع وحصل الشك في تحققه فيحصل الشك في بقاء التكليف و
يحتاج الفقيه في الحكم بالبقاء الى الاستعانة بشيء آخر قوله وكالكسوف والخسوف
وليس السبب وقت الحكم ايضا كالدلوك نعم الحكم ثابت في مجموع زمان تحقق الكسوف
والخسوف قوله وجميع ذلك الا نحن نعرف بان ثبوت الحكم في شيء من اجزائه انما
الواقعي ليس تابعا لثبوت الحكم في الجزء الآخر وانما نقول ان اثباتنا للحكم واذعاننا
به في الجزء الذي نشك انه الجزء الواقعي للزمان انما هو بمعونة الاستصحاب
قوله فظهر مما مر الا هذه العبارة فيها مسامحة لانها مشتملة على عقدين



عقدين سلبي وايجابي ولو سلم ان الاول وهو عدم جريان الاستصحاب في الاحكام
الشرعية يثبت بما ذكره فلم يثبت الثاني وهو جريانه في الاحكام الوضعية نعم ان يثبت
فيثبت بما يقوله بعد قوله فان من جرحه الا نحن نقول ما يثبت من ان النجاسة كانت ثابتة
قبل زوال التغير فتكون ثابتة من حيث الى ان وجوب الاجتناب كان ثابتا قبل فكذا
ثابتا بعد وكذا نقول في التيمم قوله لا يقتضي العلم بل ولا الظن اقول اما العلم
فظ واما الظن فقد علمت حاله مما اسلفنا قوله فالذي يقتضيه النظر الا اقول
القول الكلي في السبب ونحوه مع قطع النظر عن تحقق بعض الاحتمالات في الواقع
وهو ان هذه الامور ان كان عقلية فلا بد من وجود السبب والشرط ومن عدم
المانع عند وجوب المسبب والمشروط وان كانت شرعية فقد يكون لها علاقة عقلية
ايضا مع المعلول وقد لا يكون وعلى الثاني لا يجب وجود السبب والشرط ولا عدم المانع عند
وجود المسبب والمشروط اذ هذه الامور علامات ومعرفات لا علاقة لها مع المعلول كعلاقة
العلل العقلية معه فربما جعل الشارع حدوث امر علامة وشرطا ومانعا ومع عدم هذا
الامر يحكم ايضا بوجود المعلول مثاله جعل التغير بالنجس سببا لنجاسة الماء فعند زواله
بنفسه يبقى النجاسة بحالها على المشهور فالعلم بتحقق الحكم الوضعي في الزمان الثاني
والظن به او الشك لا يهمنا بل يكفينا وجود المسبب في الزمان الاول لاستصحاب
بقائه وان علمنا عدم السبب فنقول في المثال يثبت وجوب الاجتناب عن هذا الماء
وقت التغير ويثبت ملزومه اي النجاسة فيستصحب وان عدم التغير وعلى الاول
ان علمنا وجود السبب والشرط او المانع او عدم واحد منها في الزمان الثاني فعل
بمقتضى العلاقة العقلية وان لم نعلم واحدا منها فيجري الاستصحاب فيه فان شئت
اجريته في الحكم الوضعي ثم يثبت لازمه وان شئت اجريته ابتداء في الحكم الشرعي
المعلوم المتحقق في الزمان الاول فعلم ان الضابط في الاستصحاب هو اليقين السابق

او الظن ان اعتبرناه مع تجدد ما شك معه في البقاء وكون الامر المعلوم او المظنون
اولا من الاحكام الوضعية او الشرعية ليس له دخل في الاستدلال فلا يتفاوت لاجله
الحال بل والظن اي لو طرء الظن لم يعمل به وهذا حق عند من لا يعمل بمطلق الظن
بل يعمل بما اعتبره الشارع واما من يعمل به مطلقا فلا محيص له عن العمل كما او ما نا اليه
انفا **قوله** الا ان الظاهر من الاخبار **اقول** اجزاء الحركة والزمان والسكون المنطبق
عليهما وبالجملة الامور الغير القارة لا يجري فيها الاستصحاب لان ما هو كذلك لا يتم
وجوده الا بعدمه شيئا فشيئا فكيف يمكن ان يتوهم انه اذا وجد ثم وجوده يظن
بقاؤه فليس المراد بالامر المتيقن من الوضوء المحكوم عليه بالبقاء عند الشك هذه الحركات
والغسل والكتابة من الغسل والمسح بل الحالة التي تحدث بعدها سواء كانت صفة
اعتبارية او حقيقية غير معلومة الماهية عندنا لانها هي التي يحكم ببقائها بعد الشك
في وجودها وهي الطهارة في الحقيقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل العقلي قائم على ان
كل ما يمكن بقاؤه اذا وجد فهو لا يعدم الا بمزيل هو عدم جزء من اجزاء علته التامة
كما مرت الاشارة اليه في المقدمة الثانية وقد يعبر عن هذا العدم بما يلزمه من الوجود
او العدم او الاستاد قدس سره خصص الاخبار الواردة في هذا الباب بما اذا دل الدليل
الشرعي على استمرار الشيء الى حدوث حال كذا او وقت كذا كما مر فان اراد ان الدليل
دل على ان الوضوء مثلا بالمعنى الذي ذكرنا الذي هو من موارد هذه الاخبار
بل هو الاصل في اكثرها اذا حدث فهو مستمر في الواقع في قطعة خاصة من الزمان ثم
قد يرتفع بالمزيل وبالجملة ليس مما قد يوجد فينعدم فالاعتبار يشهد بخلافه فان
المكلف قد يحدث الطهارة فيحدث من غير تراخ ومهلة نعم الغالب بقاء الطهارة
زمانا في اكثر المكلفين وان اراد ان الدليل دل على انه مما يمكن بقاؤه الحدث
المزيل وانه لا يعدم الا به فقد عرفت ان جميع موارد الاستصحاب لا بد ان يكون



ان يكون كذلك فظهر ان هذه الاخبار تدل على حكم كل شيء علم وجوده ثم شك فيه
سواء علم استمراره ام لا بل يكفيه احتمال الاستمرار اما الاخبار الدالة على ان الوضوء
لا ينقضه الا ما احدث فلا يفيد اكثر من ان للوضوء مزيلا هو الحدث سواء طرء عليه
بلا مهلة او بعد حين والظاهر ان المعترض ليس يقول بشمول تلك الاخبار للصور التي
ذكرها القوم وانه لا اختصاص لها بالصورتين اللتين ذكرهما قدس سره في الشرح وسلم
دلالة الاخبار عليهما دلالة ظاهرة دون غيرهما قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين ابدا
بالشك نقل بعض الفضلاء في رسالته المعمولة في الاستصحاب عن افضل المحدثين الفاضل
المجلسي قدس سره ما هذا لفظه استدل به على حجية الاستصحاب مطلقا بان اليقين والشك
جنسان معرفان باللام فيفيد ان العموم في كل يقين وشك ويرد عليه اولا ان افادة
المعرف المفرد باللام للعموم ثم لان اللام حقيقة في الجنس والعهد الخارجي مجاز في الاستغراق
والعهد الذهني ولا يصار اليهما الا بالقرينة وحيث لا عهد يصرف الى الجنس وثانيا
ان هذا دفع للايجاب الكلي ويتحقق في ضمن ايجاب البعض وبعبارة اخرى التمسك
بالعموم مخل بمقصودكم لان المعرفة في سياق النفي لا يفيد العموم بل لا بد لكم من اثبات الكلية
حتى يفيد ذلك اللهم الا ان يقال تاكيده بابدا يرفع ذلك لانه يبعد ان يكون
قيدا للنفي ولا ينفي التابيد في الزمان في البعض فالظاهر ان يكون للتعميم في الافراد
فتامل ويمكن ان يستدل على العموم بوجه اخر وهو ان قوله عليه السلام لا ينقض اليقين ابدا
بالشك بمنزلة كبرى الشكل الاول وصغراه انه على يقين من وضوء ولا بد من كلية
الكبرى في هذا الشكل لينتج وتقريره هكذا الوضوء متيقن وكل متيقن لا ينقض بالشك
ابدا ينتج ان هذا الوضوء لا ينقض بالشك ابدا فان قلت هذا ينفعك في لام اليقين
اذ به يحصل كلية الكبرى واما الشك فلو قلنا انه لا يفيد الاستغراق لان الشك
تابع لليقين لا يحسن منه ثم ان يقول كل يقين لا ينقض شك الوضوء مع انه لو كان

لعل المراد بالعلامة المجلسي قدس سره
... محمد ... الصادق ...

لزم ان يقول ولكن ينقضه بيقين او شك آخر لا بيقين فقط كما لا يخفى على المتامل لكن يرد عليه انه لحلية الكبرى تعميم اليقين بحيث يشمل الكل يقين بل يكفى التعميم فى الوضوء بان يقى انه على يقين من الوضوء ولا ينقض يقين الوضوء بالشك وهذا اليقين لا ينقض بالشك ولا يخفى ما فيه من البعد عن سياق الكلام وقال الشهيد رفع الله مقامه فى الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا يعنى به اجتماع اليقين والشك فى الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك فى احد النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعنى به ان اليقين الذى فى الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك فى الزمان الثانى لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك فى الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد فى العبادات انتهى واورد عليه شيخ البهائى طاب ثراه بان قوله ره فيؤول الى اجتماع الظن والشك فى الزمان الواحد محل كلام اذ عند ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب احد طرفى الشك ظنا والطرف الآخر وهما فلا يجتمع الشك والظن فى الزمان الواحد وكيف يجتمعان والشك فى احد النقيضين يرفع ظن الآخر كما يرفع تيقنه وهذا ظ والمراد باليقين فى قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك اثر اليقين اى استباحة الصلوة التى هى مستصحبة من حين الفراغ من الوضوء والمراد بالشك ما يحصل للمكلف فى اول وهلة قبل الاستصحاب المذكور انتهى قال صاحب المدارك المراد بالحدث هنا ما يترتب عليه الطهارة اعنى نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك ويتيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافى الشك فى وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى وما ذكره ره لا يجرى فى الخبر الا بنوع تكلف انتهى كلامه رفع مقامه قوله قدس سره حيث لا عهد تصرف الى الجنس فيه المنع من صرفها الى الجنس اذا لم يكن ثمة عهد كما افاد نجم الائمة ره حيث قال فى مبحث المعرفة وكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة العهدية التى هى التنوين فينظر فان لم يكن معه قرينة لا حالية ولا مقالية دالة على



بعض مجهول كقرينة الشرى فى قوله اشتر اللحم ولا دلالة على بعض معين كما فى قوله ثم اوا احد على النار هدى فهى اللام جىء بها للتعريف اللفظى والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم علل ره بانه لما ثبت كون اللفظ والاعلام اجمعة خارجية باعتبار مشخصاتها الخارجية لان الالفاظ موضوعة بازائها فلا بد ان يكون لبعض افرادها او جميعها واذا لم يكن دليل البعضية وجب كونه للكل نحو هذا قوله تعالى الماء طاهر اى كل الماء طاهر والنوم حدث اى كل النوم حدث اذ ليست فى الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة وعلى تقدير التسليم نقول ان الجنسية يفيد المطلوب كما افاد جمال الملة والدين طاب ثراه وصاحب المعالم ره وغيرهما من امتناع ارادة الماهية والحقيقة من حيث هى اذ الاحكام الشرعية انما يجرى على الكليات باعتبار وجودها الخارجى فان اريد بعض غير معين لزم الترجيح من غير مرجح وخلو كلام الحكيم عن فايدة فيجب العموم وعلى تقديرا لتسليم نقول اذا لم يجز نقض جنس اليقين بالشك يلزم عدم جواز نقض فرد من افراد اليقين بالشك لانه لو نقض فرد من افراد اليقين بالشك لزم نقض جنس اليقين بالشك لتحقق الجنس والحقيقة فى ضمنه وورد على قوله قدس سره وثانيا ان اللام السابع فى الاستغراق الاستغراق الافرادى كما قال الفاضل الشيرازى فى حاشيته على حاشية القديم وايضا يرد عليه ما اورد ناه سابقا من انه يلزم خلو كلام الحكيم من الفايدة والترجيح من غير مرجح وعلى ما حققنا ظ ان حال ما افاد قدس سره بقوله وبعبارة اخرى الى قوله قدس سره لكن يرد عليه انه لا يلزم الحلية الكبرى الى ان قال هذا ايراد يرد على الاستدلال الاول ايضا لم يورد قلت لعل وجه عدم الايراد بعده من سياق الرواية كما افاده خصوصا مع ملاحظة جميع الروايات كما ذكره وسيظهر انتهى كلام بعض الفضلاء ره اقول واورد العلامة الوحيد فى حاشية شرح اللمعة على صاحب المدارك بهذه العبارة

وفيه تامل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا كما جعل وقت اليقين
والشك واحدا فلا يمكن لجتماع اليقين والشك البتة سوآء جعل الحدث والطهارة
عبارة عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما واحدا فهو الجواب على ما ذكرنا
سوآء جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين والاعتماد في الجواب على ان المراد
بالحدث السبب لا الاثر مما لا اثر له فتامل قوله كان عندنا المقدمة الاولى اقول
قد كتب قبل العود على ما في شرح التهذيب حاشية هي هذه يحتمل ان يكون المقصود
عدم وجوب الوضوء على من شك في النوم وتقريب الدليل هكذا لا يجب الوضوء
على هذا الشاك لانه على يقين من وضوء وشك في الحدث ولا شيء من يقين الوضوء
ينقض بالشك في الحدث فان كان ما ذكره المصنف احتمالا فلا وشك انه احتمال مرجوح
والمرجوح ايضا لا ينقض الراجح ولكن الحق ان المراد هنا العموم قوله وصحيحة اخرى
لزرارة رواه الشيخ ره في زيادات الطهارة من التهذيب هكذا عنه عن حماد عن حريز
عن زرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني
فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا
وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن
رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله
وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت
فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين
من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا
قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك
الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على اليقين من طهارتك قلت فهل
علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب



الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة
قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم
رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله
شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك اقول وقوله ثم ترى انه
قد اصابها يعلم منه حال الناحية التي ظن اصابتها اما لو كان كل ناحية مشكوكا
فيها مع العلم بالاصابة فيعلم حكمه من قوله ع حتى يكون الخ وهو غسل جميع الثوب
اذ لا يقين في الامر ولعل المراد من قوله ع وتعيد ان شككت انك ان علمت الاصابة
وشككت في موضعها ولم تغسلها نسيانا ثم رايته في الصلوة تعيدها قوله
وههنا ايضا لا يمكن الخ بل يمكن كما امكن هناك بل هنا اولى لان الكلام صريح في ان
المط عدم وجوب اعادة الصلوة فاستدلاله هكذا لا ايجاب لاعادة الصلوة لان الطهارة متيقنة
والحدث مشكوك ولا ينقض يقين الطهارة بالشك في الحدث وقوله ع ثم شككت
مع قوله زرارة ره فان ظننت شاهد على حكم الظن مع اليقين السابق قوله
وفي الكافي الخ اقول الحديث بتمامه هكذا قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم
بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد
احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين الى آخر ما ذكره المص
اقول يظهر من هذا الحديث ان الاصل هو البناء على اليقين مطلقا الا في صورة
او صورتين كما نقلناه من شرح الوحيد قدس سره وارجاع ما في هذا الحديث الشريف
الى الصورتين ان امكن فانما يكون بتكلف مستغنى عنه قوله ع واياك ان تحدث
الى هذا التحذير يشعر بعدم شرعية الوضوء مع الشك في الحدث قوله ع
كل شيء طاهر الخ قد مر ما بقي بشرح هذا الحديث وحاصله انه ع لعله اراد
والله يعلم ان حكم الله في جميع الاشياء مع الجهل بحالها الطهارة فيجوز استعمالها

ما لم يعلم القذارة فلو فرضنا ان احدا لم يعلم بنجاسة الحطب فحكم الله الواقعي في حقه
جواز استعماله حلها او بيعها او لبسها البناء والحذاء وشبهها اذ جهل المكلف بالتحريم
الحقيقة له من هذه الاشياء جهة لحسن هذا الحكم كما ان الحبانة الذاتية جهة لحسن الحكم
بالنجاسة والتحريم وبالجملة فهذا الحديث تشريع منه وبيان لحكم الله في الاشياء
من حيث الطهارة ويحتمل ان يكون المراد ان كل شيء علمت طهارته من الشرع فهو
طاهر يجوز لك استعماله فيما يشترط فيه الطهارة حتى تعلم عروض النجاسة فيكون
الغرض البناء على اليقين السابق حتى يرد ما يزيله فلو فرض ان هذا الشيء قد ينجس في
الواقع لا يضرنا لان الله سبحانه لسعة رحمته رخص لنا مع الجهل في الاستعمال والمناسب على
الاول ان يكون قوله قذر اسما خبر ان وعلى الثاني فعلا ماضيا والاحتمالين فروع
منها ان نطفة الغنم مثلا طاهرة في الواقع على الاول لا الثاني قد لا يحتاج الى آخره
طاهرة ان المراد استعلام حال المطروح ويمكن ان يكون المراد استعلام حال ما يباع
في هذه الارض او يجلب من غيرها اليها وعلى التقديرين لا بد ان يكون هو المباشر
للعمل **قوله** الا ان العقل في كون مثل هذا الحكم من العقلية في الاحكام الشرعية
تامل والظاهر كفاية بعض الاخبار الدالة على الحجية مطلقا لهذا المطلب وان يجعل الحكم
الحدسي من العقل مؤيدا وليست الاخبار منحصرة فيما ذكره فقد نقل روايات
آخر ايضا منها ما رواه الشيخ الطائفة قدس سره في اوائل كتاب الصوم من
محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد القاشاني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم
الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك
صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه العلامة المجلسي في كتاب الطهارة من بحار
الانوار في باب من نسي او شك في شيء في افعال الوضوء الخصال عن ابيه
عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن

الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير
المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين
ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في اواخر الخصال في اثناء حديث طويل عن
ابي عبد الله جعفر ع قال حدثنا ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد
اربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه قال ع من كان على يقين فشك فليمض على
يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما نقل عن الجوامع قال امير المؤمنين
من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك
**قوله** وينبغي ان يعلم الخ **اقول** قد علمت ما ذكرناه لا سيما ما نقلناه من شرح
المختصر ان المعتبر في الاستصحاب عدم الظن بحدوث معارض يزيل الامر الثابت
المعلوم في الزمان الاول فعلى هذا تكون الشروط التي اعتبرها المص اما اركانا
للاستصحاب او لوازم بينة له وبالجملة هو امور ماخوذة فيه اما الشرط الرابع وهو
ثبوت الحكم في الزمان الاول فلا شك في ان الاستصحاب مبني عليه كما اعترف به
واما الاربعة الباقية فقولنا عدم الظن بحدوث معارض يزيل الامر الثابت مغن
عنها والظاهر انه ره انما ذكرها للايضاح والتنبيه ودفع الغفلة **قوله** وعلى
الثاني يصح **اقول** لا بد من ان يكون اللبن من احد الزوجين فان لم يكن من الثاني
قطعا فهو من الاول قطعا ولا يحتاج الى توسط الاستصحاب بل لا بد من ان يكون
هذا اللبن مما يمكن ان يكون من الثاني وان يكون من الاول ولهذا يعرض الشك
في بقاء اللبن الاول فيحكم به للاستصحاب **قوله** الثالث **اقول** مراده رح
ان في صورة التعارض لا يعمل باحدهما الا بمرجح فان وجد فذاك والا فيتساقطان
ويجب الرجوع الى دليل آخر وقد استدل جماعة على النجاسة بالاستصحاب غفلة
عن المتعارض ويقرب المعارضة وتوضيحها هو ان هيهنا امورا قطعية وامورا

مشكوكا فيها فالاول من الاول عدم المذبوحية اى التذكية الشرعية بمعنى السلب
المطلق لان الذبح امر حادث مسبوق بعدم ازلى قطعى مستمر الى التذكية الشرعية
وهذا السلب الصادق لا يتوقف وجود الحيوان فى الخارج كما هو شان كل قضية سلبية
من حيث هى كذلك والثانى عدم المذبوحية بمعنى عدم الملكة وهذا متحقق حين
حيوة الحيوان مستمر ايضا الى التذكية والثالث حيوة ذلك الحيوان وهذا ما لا انه
المفروض والرابع طهارة هذا الحيوان وطهارة جلده وغيره من حيث هو حى الحيوة
طاهر والخامس عدم الموت حتف الانف من حيث هو عدم الحادث المستمر الى
انقضاء الحيوة حتف الانف والسادس الموت من غير علم بسببه من التذكية
وحتف الانف والاول من الثابت التذكية والثانى الموت حتف الانف المقابل
للتذكية الشرعية والثالث طهارة ذلك الجلد من حيث هو جلد مسلوخ الميتة
على التذكية الشرعية والرابع نجاسة الميتة من الموت حتف الانف والنسبة بين
العدمين هو العموم والخصوص من حيث التحقق لان عدم الملكة لا يتحقق الا مع وجود
الموضوع بخلاف السلب المطلق وبين الحيوة وعدم المذبوحية وعدم الموت حتف الانف
هى ان تحقق الحيوة مستلزم لتحققهما فى الواقع وتحققهما معا الا كلا واحد منهما مستلزم
للحيوة واما كلا واحد منفردا فتحقق عدم المذبوحية غير مستلزم للحيوة لاجتماعه
مع الموت حتف الانف وكذا عدم الموت حتف الانف لاجتماعه مع التذكية وبين
الحيوة والذبح والموت مطلقا المنافات وكذا بين الذبح والموت حتف الانف
اذا عرفت هذه فنقول عدم المذبوحية بالمعنيين قد علم تحققه حين حيوة الحيوان
والشك فيه بعدها والاصل حينئذ بقاء ما كان على ما كان فاذا بقى بعدها فلا بد ان يكون
مع الموت حتف الانف القطع برفع الحيوة بالموت مطلقا وهو مستلزم للنجاسة ثم
نقول تحقق عدم الموت حتف الانف معلوم قطعا حين الحيوة والاصل البقاء



البقاء فاذا بقى لا بد ان يكون مع التذكية وهو مستلزمة لطهارة الجلد **قوله**
لان النجاسة لم تكن ثابتة اه قد عرفت مما قررناه ان القائل بالنجاسة لم يستدل
عليها بثبوتها فى الزمان الاول بل استدل عليها ببقاء عدم المذبوحية الثابتة
حين الحيوة بل قبلها ايضا لان ثبوته بمعنى السلب المطلق كاف للاستدلال ولما كان هذا
المعنى العام بعد وجود الحيوان انما يتحقق مع شيئين الحيوة والموت حتف الانف
فالحكم بنجاسته بعد الحيوة مستلزم لان يكون مع الموت حتف الانف كما قررناه
واما المعنى الخاص فلا يتحقق بعد الموت حتف الانف لانه لا يصدق على الميت انه
غير مذبوح ومن شانه الذبح **قوله** فعدم المذبوحية العارض للحيوة المغايرة
ممنوعة وعلى تقدير التسليم فبقاء ما كان حين الحيوة يكفينا **قوله** لا يجوز الحكم
باستصحاب طهارة الماء اه قال الشهيد ره فى تمهيد القواعد قاعدة اذا تعارض
اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا خرج فى المسألة
وجهان غالبا ولذلك صور ثم قال ومنها مسألة الصيد الواقع فى الماء القليل
بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه اسناد الموت الى الماء او الجرح فان الاصل
طهارة الماء وتحريم الصيد حيث ان الاصل عدم حصول شرائط التذكية
والاصلان متنافيان لان طهارة الماء تقتضى عدم نجاسة الصيد المقتضى لعدم
موته حتف انفه وتحريمه يقتضى عدم ذكوته المقتضى لموته حتف انفه فالعمل
بهما مشكل فانه كما يستحيل اجتماع الشئ مع نقيضه يستحيل اجتماعه مع نقيض لازمه
وموت الصيد يستلزم نجاسة الماء فلا يجامع الحكم بطهارته كما لا يجامع تذكيته
ويشكل ترجيح احد الاصلين من غير مرجح ولا ريب ان مراعات جانب الاحتياط
اولى ان لم يحضر الماء الواجب استعماله فيه بان يضيق وقت العبادة المشروطة
بالطهارة ولا يجد غير ذلك الماء ونحو ذلك وربما قيل ان العمل بالاصلين

المتنافيين واتفق في بعض المسائل كالوارث الزوجة وقوع العقد في الاحرام فانه يحلف وليس لها المطالبة بالنفقة ولانه التزويج باختها والفرق بينه وبين ما هنا لا يخفى اذ الزوج يحكم ببطلان العقد فيعمل بمقتضاه والزوجة بالصحة فتعمل بمقتضاها واجتماع الحكمين المتنافيين في موضعين جائز واما في مسئلتنا العمل بالطهارة يقتضي الحكم بالموت حتف الانف وهي بحرمة الحيوان يقتضي الحكم بالموت حتف الانف من شخص واحد وهذا مما لا يجوز ثم اقول الظاهر ان البعض لان طهارة الماء يقتضي عدم العلم بنجاسة الصيد المقتضي لعدم العلم بالموت حتف الانف لان قوله كل شيء طاهر حتى يعلم انه قذر معناه انه وان كان قذرا في الواقع فهو طاهر حتى يعلم القذارة وقوله لا ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم معناه انه طاهر وان كان بولا في الواقع اذا لم اعلمه فيمكن ان يحكم بالطهارة لعدم العلم بالنجاسة ويحكم بالحرمة لظن عدم التذكية المقتضي لظن النجاسة **قوله** ولكن قد عرفت سابقا انا نحن حكمنا بالطهارة من القاعدة وباستمرارها الحديث ما جعله الشارع مزيلا لها ولكن بعد الشك في حدوث المزيل نحكم ببقائها ايضا للاستصحاب ثم هذا الاستصحاب ليس من الروايات بل انما كان في كلام المصنف انه فلم يثبت الطهارة بالاستصحاب وكذا نقول الروايات دالة على استمرار النجاسة الى حدوث المطهر الشرعي في الواقع ونحن لا نثبت بالاستصحاب هذا الاستمرار بل نثبت بقاء النجاسة بعد الشك في حدوث المزيل الشرعي والروايات لا تدل على حكم الشك **قوله** وعدم العلم والظن بالانتفاء يعني بانتفاء الحكم المعلوم اولا في الزمان الثاني **قوله** ما لم يظهر الخ ان كان مراده ظهور المخرج في الواقع وان لم يصل الينا فلا نسلم عدم جواز العمل بمجرد هذا الظهور وان كان المراد ظهوره لنا فدليله لا يفيده **قوله** والانصاف لا يخفى ان ما قبل هذا الكلام كلام جدلي الزامي وهذا



وهذا الكلام حق متين **قوله** وقال هذا الفاضل **اقول** انت اذا تذكرت ما اسلفناه من اول شروع المصنف في ذكر الادلة العقلية الى هنا استغنيت عن بيان ما ذكره المصنف الى آخر البحث **قوله** ولكن الفائدة في قوله الا انك ان تطالب المصنف على هذا بفائدة تقييد الحال في قوله السادس استصحاب حال الشرع بل ينبغي ان يقول استصحاب الحال **قوله** ولا يجدي تحقق الخلاف الا اذا كان الاجماع حجة لانه كاشف عن قول المعصوم ثم فالخلاف بعده يصير بمنزلة الاجتهاد في مقابلة النص بل ينبغي ما لاحظه الحكم المجمع عليه كما افاده ره واذا كان حجة بنفسه فالخلاف فيه ويحرم كما سبق في قول الغزالي **قوله** فالاول مقدمة الواجب **اقول** انهم قسموا الواجب الى مطلق ومقيد وقالوا الواجب المطلق هو الذي لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والواجب المقيد هو الذي قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والمراد بالوجود اعم من الوجود بنفسه ومن الوجود من حيث هو معتبر في نظر الامر فالصلوة وان جاز وجودها مع عدم الطهارة ولكن وجودها من حيث هو معتبر عند الشارع لا يمكن بدون الطهارة وقسموا مقدمة الواجب الى مقدور وغير مقدور ولا شك ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة واجب مقيدا لاستحالة التكليف بما لا يطاق والمقدمة المقدورة قد يكون سببا وقد يكون شرطا عقليا او عاديا او شرعيا اما السبب فانه قد يكون عقليا يستحيل تخلف المسبب عنه وقد يكون عاديا يمكن التخلف للمعجزة الخارقة للعادة وعرفوا السبب بانه الذي يلزم من وجوده وجود المسبب لذاته ومن عدمه عدمه والشرط بانه الذي يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده الوجود فان لم يكن وجود المشروط ممكنا بدونه عقلا يسمى عقليا اذ عادة يسمى عاديا وان امكن ولكن لم يكن المشروط مع عدمه معتبرا عند الشارع يسمى شرعيا فالسبب كالدلوك لوجوب الظهر وكالصعود

للكون على السطح وكالاطعام للاشباع والشرط العقلي كالحركة للحج والعادي كغسل
جزء من الرأس لحصول العلم بغسل الوجه كما قالوه والشرعي كالوضوء للصلوة ولم
يتعرضوا العلل الناقصة ولباقي اجزاء العلة التامة كرفع المانع والمعد والظاهر انهم
ادرجوها تحت الشرط واعتبر بعضهم في السبب اذا كان من افعال المكلف ان يكون
فعلا اختياريا يتعلق به القدرة ابتداء وبتوسطه يتعلق بالمسبب الذي هو فعل
توليدي لا يتعلق به القدرة ابتداء اذا عرفت هذا فاعلم ان ههنا خلافين احدهما
في ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته الا مع بقاء المطلق على المقدمة
وقد يعبر عن المبحث بان الامر بالشيء هل هو امر بمقدماته ام لا وبان ايجاب ذي المقدمة
هل هو ايجاب لمقدمته ام لا فقيل بالوجوب مطلقا او شرطا شرعيا او غيره وهذا
هو المشهور وقيل بالوجوب في السبب دون غيره ذهب اليه الواقفية وبعض الشافعية
ونسب الى السيد المرتضى ره وانكر هذه النسبة صاحب المعالم وتبعه اكثر من تأخر
عنه من الاعاظم وقالوا الظاهر منه بتوهما الا انه ره لم يتعرض لهذا الخلاف في تصانيفه
المشهورة كالذريعة والشافي وانما تعرض للخلاف الثاني كما ستذكره انشاء الله تعالى وكانهم لم يتأملوا
في كلامه فزعموا انه تعرض للخلاف الاول فنسبوا اليه هذه النسبة وقيل بعدمه مطلقا
ويظهر من بعضهم ان هذا مجرد احتمال لم يذهب اليه احد وان الاجماع وقع على خلافه
وكانه لم يتتبع اقوال المخالف والا فكلام المنهاج على ما نقل صريح في انه مذهب لبعضهم
حيث قال وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب
السبب دون الشرط وقيل لا فيهما وذهب ابن الحاجب الى الوجوب ان كان شرطا شرعيا دون غيره
وبعض شراح كلامه فهم منه انه يقول بالوجوب في السبب والشرط الشرعي دون غيرهما
والخلاف الثاني فانه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة فهل
هو مقيد في الواقع باتفاق وجود المقدمة وان كان مطلقا في اللفظ ام هو مطلق



مطلق ايضا في الواقع والمشهور ان الخلاف ههنا على وجهين الاول ان
التكليف مطلق بحسب الواقع بالنسبة الى المقدمة مطلقا سواء كان سببا
او شرطا شرعيا او غيره قيل وهذا مذهب اكثر المتقدمين والمتأخرين الثاني
انه مطلق في الواقع بالنسبة الى السبب دون غيره بل هو بالنسبة الى غير السبب محتمل
للاطلاق والتقييد وهذا مختار السيد ره مثاله اذا امرنا بالصعود الى السطح
من غير تقييد باتفاق وجود نصب السلم فمن يقول بالاول يقول بتحقق استحقاق
العقاب والذم لو ترك النصب والصعود اختيارا سواء قال بوجوب مقدمة
الواجب المطلق ام لا ثم من يقول بالوجوب يقول بتحقق عقابين احدهما على
ترك النصب والثاني على ترك الصعود او عقاب واحد على ترك النصب
ومن لا يقول به يقول بتحقق عقاب واحد على ترك الصعود ومن لا يقول بالثاني
يقول بعدم تحقق ذم ولا عقاب الا اذا اتفق وجود نصب السلم من المكلف
ام من غيره سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان الواجب على
هذا الفرض مقيد فقوله اصعد بمنزلة قوله ذلك فكما لا عقاب مع عدم اتفاق
وجود النصب اتفاقا فكذا لا عقاب ههنا الا مع اتفاق وجود النصب وكما
لا يجب تحصيل النصاب فكذا نصب السلم احتج المشهور في هذا الخلاف بما هي
ان المولى اذا قال لعبده اسقني الماء من غير تقييد في اللفظ باتفاق وجود الماء
وحضوره ولا قرينة على ذلك التقييد وكان السقي متوقفا على المشي وكان
العبد قادرا عليه فلم يمش ولم يسق سيده وعند معاقبة السيد بالاهمال
اعتذر بان اللفظ كان محتملا للاطلاق والتقييد ولم يظهر احد الطرفين
عندي لم يقبل عذره وذمه العقلاء وما ذلك الا لظهور الاطلاق الواقعي
من اللفظ وارادته منه اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له ولغيره

لحتمال الامساك بالماء ذهوه ويقبلون عنه بعدم اتفاق المشي واحضار الماء واحتج
السيد بان الواجب بالنسبة الى المقيد منقسم الى مطلق ومشروط والثابت
المعلوم من الامر مطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب المطلق والمقيد ولا دلالة
للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين ولهذا
حكمنا به وعند عدم الشرط مشكوك فيه فلا يحكم به الا بدليل لاصالة البراءة
واما السبب فلان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجوده لان مع وجود السبب
لابد من وجود المسبب ويتحقق الحنث ولا يعقل التكليف ح وليس كذلك مقدمات الافعال
اذ يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان تكون قد تطهرنا كما جرى في الزكوة والحج فبان
الفرق بين الامرين والجواب اما الاثم ان الثابت انما هو مطلق الوجوب بل
الوجوب المطلق للدليل الذي ذكرناه وقد بينا ان غاية ما افاده دليلكم كون
الاطلاق ظاهرا ولكن يعارضه اصالة البراءة وترجيح الظاهر على الاصل مقصور
على مواضع معينة لا يتعداها وجوابه على ما افاده بعض الاعاظم ره انه يطلق
الظاهر على معنيين احدهما ما يحصل به الظن بشهادة قراين الاحوال والثاني
اللفظ الذي يسبق المعنى الى الذهن ويتبادر منه وان لم يكن حقيقة فيه
وقد يطلق على هذا المعنى السابق الى الذهن ايضا ولا خلاف بين القائلين
بالعمل بظواهر الكتاب والسنة في تقديمه على الاصل وانما يتجه ما ذكرتم في الظاهر
بالمعنى الاول فظهر ان الشبهة انما نشات من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين
على ان الكلام في المسئلة انما هو فيما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد ره
لانه يدعي الاحتمال بين الاطلاق والتقييد ونحن ندعي الظهور في الاول
فبعد تسليم الظهور يتم مطلوبنا واما ان الظاهر هل هو يقدم على الاصل ام الاصل
يقدم عليه فكلام خارج عما نحن فيه فظهر بما تلونا عليك ان المسئلة على هذا الخلاف



الخلاف انما تكون من المسائل المتعلقة بالالفاظ وحاصلها دعوى الظهور في لفظ
والقطع بوجوب العمل بالظاهر من جماعة ودعوى الاحتمال من الاخرين ومنع العمل على
هذا التقدير هذا حاصل الخلاف الثاني حجة وجوابا وانما قدمناه لان المصنف ره
لم يتعرض له واما الكلام في الخلاف الاول المشهور فنقول لا خلاف في ان مقدمة
الواجب التي كلامنا فيها لابد منها في تحقق الواجب اذ لا معنى لكون شيء
مقدمة لاخر الا هذا المعنى فبقي ان يكون النزاع في معنى آخر فهو اما ان لفظ الامر
يدل على وجوبها دلالة التزامية بينة واما ان وجوبها يستفاد من وجوبه عقلا
ولو بعد النظر الذي يصدر من اهل التدقيق ثم ان معنى وجوبها المستفاد من
وجوبه هو اما كونها متعلقة اصالة للخطاب المتعلق بذي المقدمة حتى يكون
الامر بالكون على السطح مثلا امرا بشيئين الكون ومقدماته من سبب وشرط
او كونها مطلوبة طلبا حتميا بالذات كما ان ذا المقدمة كذلك او ترتب ذمين
او عقابين على تركهما مع تركهما او ذم او عقاب واحد ولكنه على تركها لا على تركه
او كون تركها مشتملا على مفسدة او كونها متعلقة للخطاب ومرادة ومطلوبة
حتما بالتبع بمعنى ان العقل اذا لاحظ الشيء الذي تعلق به الخطاب الايجابي
بالاصالة وكان مطلوبا بالذات يحكم بان جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الشيء في
نفسه او وجوده المعتبر عند الامر لا يجوز تركه من حيث هو مقدمة وموقوف
عليه له ولا يصح من الامر الاذن في تركه من حيث هو كذلك وان كان في نفسه
مباحا ومأذونا فيه او قبيحا محرما اذ لا يجوز ان لا يكون في شيء جهة مرجحة لفعله
على تركه في نفسه ولاجل هذا ان يكون مباحا عند الامر ومع ذلك لا يجوز
منه الرخصة في الترك من حيث هو وسيلة الى مطلوبه ومراده الحتمي وكذا
يجوز ان يكون شيء قبيحا في نفسه مطلوبا لتركه عند الامر ومع ذلك لا يجوز

له الرخصة فى الترك من حيث هو مقدمة للواجب عنه الا اذا فسخ العزيمة على
الفعل ودفع ايجابه وكذا يجوز فى مثال هذا الواجب التبعى ان يكون ملتفتا اليه
مشعورا به وان يكون مغفولا عنه وان يكون مرضيا عند الامر وان يكون مكروها
عنه غير ملايم لطبعه اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان دعوى اللزوم البين
ينبغى ان لا يصغى اليها ولولا ان عبارة المعالم ظاهرة فيها لما جوزناه على
احد كيف وما يكون كذلك لا يليق ان يصير معركة للاراء وهو قد استدل على
وجوب غير المسبب فقال لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحد من
الثلثة وهو ظاهر انتهى وانت تعلم ان دعوى ظهور عدم الدلالة الالتزامية
انما تقع اذا ادعى الخصم اللزوم البين واما غيره فليس عدمه ظاهرا بل ان فرض
فبعد الانظار الدقيقة والمشاجرات الطويلة ويمكن ان يكون منشأ توهم
هذه الدعوى هو التعبيران اللذان اشرنا اليهما لان مثل هذا التعبير يتلو
اللزوم البين وقريب من هذه الدعوى دعوى وجوبها وان الخطاب اى
الكلام الموجه الى الغير للافهام متعلق بها بالاصالة وذلك لان ما يمكن
ان يكون غير مشعور به للامر المخاطب لا يجوز ان يتعلق به خطاب بالاصالة
لان معنى تعلق الخطاب ليس الا ان المخاطب اراد افهام المخاطب مدلول
خطابه ولو كان معنى الزاميا ومن لا شعور له بشئ كيف يمكن ان يريد افهام
الغير وكذا دعوى لزوم كونها مرادة ومطلوبة بالذات من طلب وارادة
ذى المقدمة بمعنى ان العقل بعد ملاحظة كون ذى المقدمة مطلوبة
بالذات يحكم بان من طلبه كذلك فقد طلب مقدمته ايضا كذلك قطعا وذلك
لان ما يمكن ان يكون غير مشعور يمكن ان يكون قبيحا معلوم القبح عند
من طلب ذا المقدمة بحيث لو استشعر به لرجع عن طلب ذى المقدمة لاجله



لاجله ولا شئ من الامور المطلوبة بالذات كذلك وايضا قد يكون مع الشعور غير مرضية
عند الامر بل مكروهة له لانه غير ملايمة لطبعه حتى ان الامر لو وجد صدور ذى المقدمة
من غيره اتيان بمقدمته ولو بطريق خرق العادة لسلم الامور من اتيانها وما هو كذلك
انما يكون مرادا بالتبع لا بالذات اذ لا يكون تركه مستلزما للذم والعقاب بنفسه والمطلوب
بالذات يكون تركه مستلزما لهما بنفسه واما دعوى ترتب الذم والعقاب على تركها
فاعلم انهما انما يترتبان على الشئ المتصف فى نفسه واما من حيث الاطاعة والعصيان بطريق
منع الخلو وههنا لا يلزم ان يترتب على ترك الواجب ومقدمته ذمان ولا ذم واحد
على تركها لا للقبح ولا للعصيان ولا يحكم العقل البتة بلزوم عقابين او عقاب واحد على تركهما
اذ لا سبيل الى لزوم شئ فعلا او تركا الا من جهة الشارع وليس هناك دليل دال على ان
الشارع اخبر بعقابين ولا يمكن اثبات ترتبهما الا بحيل ان المقدمة واجبة لان كلامنا
على تقدير ان يكون المراد بوجوب المقدمة ترتب العقاب عليها فى نفسها فلو يمكن اثباته
به واما عدم لحوق الذمين ولا الذم الواحد على تركها للقبح فلان كون الشئ
مقدمة لشئ حسن يستحق فاعله المدح وتارك الذم غير مستلزم لكونه فى نفسه ايضا
كذلك مع قطع النظر عن كونه وسيلة الى ذى المقدمة فالقول بقبح تركه انما يكون لا ستلزام
تركه لترك ما هو حسن فى نفسه ولا شك ان العاقل لا يذم بسبب حدوث قبيح واحد
ذمين متغايرين اقول هذا حاصل ما نقل عن رسالة الاستاد الوحيد التى الفها
فى تحقيق هذه المسئلة وفيه تامل لانه على تقدير تسليم كون ترك المقدمة قبيحا ولو
للاستلزام المذكور يكون هناك قبيحان فيلزم منهما ذمان وكون جهة القبح فى احدهما
غير متعلقة بشئ وفى الاخر متعلقة به لا يصير سببا لوحدة القبيح ويمكن ان يكون
كلام مرة مبنيا على منع ترتب الذم على كل قبيح وان المسلم ترتبه على ما هو قبيح فى
نفسه على ما هو قبيح لاجل استلزامه للقبيح فى نفسه ولا ريب ان القبيح فى نفسه

وكذا لو لم يدعه احد ايضا فلم يبق الا الاحتمال الاخير وحاصله ان من يوجب
ويلزم ويطلب شيئا ارادة حتمية ويقصده قصدا بالذات فهو بحيث لو قيل
له ان لمقصودك مقدمات لا يتحقق هو الا بها وان له لوازم لا يتخلف عنه
يفعل تلك المقدمات وهذه الاشياء راض بلوازمه لقال نعم ان لم يوجد الا بها
ولا ينفك عنها ولا رخصة منى فى ترك ما يتوقف عليه مقصودى الحتمى ولا
ينافى هذا ان ينهى عن المقدمة او عن ذى المقدمة لو قيل له ان بعض تلك المقد
او اللوازم فيه مفسدة كذا وكذا اذ يجوز ان يقول لم يكن لى شعور بان لمطلوبى
مقدمات ولوازم ولا بتلك المقدمات واللوازم ايضا فاذا كان الامر على ما يقول
فلو تعقلوا هذا بالنسبة الى من يكون فى حضيض الغفلة واما من يحيط علمه بجميع مقدمات
الفعل ولوازمه فيكون مريدا لها وطالبا اياها بالتبع ظاهر فظهر ان غاية ما يلزم
على هذا الاحتمال ان يكون الواجب على قسمين قسم يترتب على تركه الذم والعقاب
وهو الواجب بالاصالة وقسم لا يترتب على ترك شئ منهما وهو الواجب بالتبع
ولا ضير فيه ودعوى الاجماع على خلافه غير مسموع لما مر ان الاجماع فى المسائل
الاصولية ليس مما يكشف عن دخول قول المعصوم فى اقوال المجمعين قوله كما لا يخفى الخ
لا يخفى ان الاستدلال بهذا الدليل ان اراد ان يثبت به الوجوب بالاصالة فلا
ينهض على من يقول بالوجوب بالتبع كما ظناه اذ يمكن ان نقول على تقدير عدم
وجوب المقدمة بالاصالة لا يلزم ان يكون تركها جائزا اذ يمكن ان يكون واجبا
بالتبع والظاهر انهم ما كانوا ملتفتين الى ان الوجوب قسمان كما ذكرنا بل حصروا
الوجوب فى الواجب بالاصالة فظنوا ان ما ليس بواجب لا بد ان يكون جائز
الترك عند الامر الموجب وبناء هذا الدليل واساسه على هذا الظن واما نحن
فنقول اذن الامر الموجب فى ترك مقدمة مطلوبه الحتمى من حيث هى مقدمة



على هذا الغرض واحد وهو ترك ذى المقدمة اولا ويمكن على هذا منع كون المستلزم
للقبيح قبيحا لان القبيح ما يترتب على ارتكابه الذم وترك المقدمة لا يترتب عليه
الذم وان كان مستلزما لترك الواجب الذى يترتب عليه الذم اتفاقا والشاهد
على ذلك ان ترك الواجب لازم لترك كل مقدمة مقدمة بمعنى ان ترك كل واحدة
منها علة لتركه ومستلزم اياه فاذا فرضنا ان مكلفا ترك كل المقدمات مرة وترك
الواجب وفعل بعضها مرة ثانية مع ترك البعض فلزم ترك الواجب ايضا ثم فعل مرة
ثالثة تركه وترك ما فعله فلزم ايضا ترك الواجب فلو كان تارك المقدمة مستحقا
للذم كتارك ذى المقدمة لذم العقلاء ذلك المكلف على ترك كل مقدمة مقدمة
او على ترك المجموع مرة وعلى ترك بعض معين مرة ثانية وعلى ترك بعض آخر ثالثة مع
انا نراهم يذمونه ذما واحدا على شئ واحد فى جميع المراتب وليس هذا الا لان
تارك ما يستلزم تركه ترك الواجب لا يستحق الذم من هذه الجهة والذم المتحقق
باتفاق العقلاء لا يجوز رجوعه الى ترك المقدمة دون الواجب لانه لو كان
كذلك لما كان ترك الواجب منشأ للذم فلا يكون قبيحا ولا الواجب واجبا ولان
ترك مقدمة مستلزما للترك الذى هو قبيح فلا يكون هو ايضا قبيحا لان قبحه
انما كان لاجل استلزامه للقبيح فلا يكون هناك قبيح مطلقا هف واما الذم والعقاب
على تركها لكونه عصيانا فهو ايضا منتف اذ لو كان تركها عصيانا لحكم العقلاء على
من ترك مقدمات كثيرة بعصيانات بعددها والظاهر انه ليس كذلك واما كون تركها
مشتملا على المفسدة فان كان المراد بالمفسدة ترك الواجب الاصلى اعنى ذى المقدمة
الذى تفوت مصلحة وجوده به فهذا نقول به وليس محلا للنزاع اذ ليس مقدمة
الواجب الا ما لا يتحقق مصلحة الواجب الا بفعله وتفوت بتركه وان كان المراد
غيره فلا يلزم من ايجاب شئ ان ترك مقدمته مشتمل على مفسدة كذا وكذا

ينافي طلبه الحتمي ثم لو اذن وترك المكلف المقدمة لاجل اذنه فعاقبه على فوت
الواجب منه لذمه العقلاء وليس هذا الا لانهم يرون ان ايجاب ذي المقدمة مستلزم
لايجاب مقدمته بمعنى لزومها على المكلف وان اباحتها مستلزمة لاباحته
قوله والجواب ان اجاب صاحب المعالم من هذا الدليل بما توضيحه هو انا نختار
بقاء التكليف ونقول الكلام في المقدور لان المفروض كون ذي المقدمة مقدورا
والا لم يتعلق به التكليف والمقدور لا يخرج عن المقدورية بسبب ترك مقدمته
نعم يعرض له الامتناع بالغير بسبب اختيار ترك مقدمته كما لو اختار المكلف بعد
فعل المقدمة ترك الواجب اذا لم تكن المقدمة علة تامة فان الواجب بعد اختيار
تركه يصير صدوره من هذا المكلف المختار للترك ممتنعا ولا يتحقق التكليف به والحال
انه تكليف بما لا يطاق لانه عبارة عن التكليف بشيء تحت قدرة المكلف اصلا وبا
الجملة كما ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فكذا الامتناع به لا ينافيه واما
جواب المصنف فحاصله ان بعد ترك المقدمة اختيارا لا يخ اما ان يمكن الرجوع من
اختيار الترك الى اختيار الفعل والاتيان بالمقدمة ثم بالواجب او لا فعلى الاول
نختار بقاء التكليف وليس الامتناع بسبب الاختيار علة للتكليف بما لا يطاق كما
عرفت ولو كان كذلك لم يتحقق عاص لانه باختياره الترك يمتنع عليه الفعل وهذا
انما يكون في الواجب الموسع او غير الموقت وعلى الثاني نختار عدم التكليف لانه
بعد ما ترك المقدمة باختياره صار الواجب مقيدا والواجب المقيد لا يكون مكلفا
به عند عدم حصول مقدمته مثلا اذا كنا على مسافة عشرة ايام الى مكة وحصل لنا
الاستطاعة فالحج بالنسبة الى المشي واجب مطلق وهو مقدمة له لا مطلقا بل المشي
الذي اذا حصل يمكن المكلف ان ياتي بافعال الحج في اوقاتها وهو الذي يكون
مبداه اليوم الثامن والعشرين من ذي القعدة مثلا فاذا تركنا في هذا اليوم



اليوم فيما بعده لا يمكن الاتيان بمشي يكون مبدءه ذلك اليوم لاستحالة اعادة
المعدوم وان شئت قلت الحج بالنسبة الى المشي مطلق وبالنسبة الى الزمان مقيد لان
امرنا بالحج بشرط ان يكون هناك زمان ولو مشى المكلف فيه الى مكة ادرك الحج وبعد
مضي ذلك الزمان لا يتحقق الشرط ولا يجب الحج ولكنه يلحقه الاثم اذ يصدق عليه
انه ترك الواجب لتركه المقدمة التي كانت تحت قدرته وهو المشي حين حصول
ما ليس تحتها وهو بقاء الزمان المعين والتحقيق ان التكليف ان كان عبارة عن
الطلب الذي يكون الغرض منه حصول المكلف به في الواقع بحيث لو علم المكلف
من اول الامر ان المكلف لا ياتي بالمكلف به اما لاختياره تركه او لامر آخر لما كلفه
فالحق اختيار عدم بقائه مع فرض اختيار المكلف لترك المقدمة سواء في ذلك الموقت
المضيق والموسع وما لا وقت له اذ يقبح من العالم بعدم وقوع شيء البتة ان يطلبه
طلبا حتميا او غيره وان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه الابتلاء
والاختبار ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ويخرج ما بالقوة من قبول
التكاليف وعدمه الى الفعل ليترتب على كل منهما اثره من الثواب والعقاب فالحق
اختيار بقائه في جميع الصور ويكفي لحسنه كون المكلف به تحت قدرة المكلف في الجملة
وعروض الامتناع اذا كان للاختيار مدخل فيه كما فيما نحن فيه من ترك المشي
لا يلحقه بالتكليف بما لا يطاق وكان صاحب المعالم ومن تبعه لما كان نظرهم الى
هذا التحقيق وان الحق المعنى الثاني بالنسبة الى التكاليف الشرعية لم يفصلوا كما فصل
المصنف وكانه هو الصواب لان لحوق الاثم مع سقوط التكليف لا يرجع الى طائل
فتدبر قوله على انه يمكن جريان الدليل الاباني على تقدير وجوب المقدمة
لو تركها فاما ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا او يبقى فعلى الاول يلزم خروج الواجب
كونه واجبا وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق كما لزم عند عدم وجوبها

لان ترك المقدمة لو صار الفعل غير مقدور لم يتفاوت الحال بوجوبها وعدمه
لان حكم الشارع بان المقدمة واجبة لا يؤثر في الفعل الذي ترك مقدمته
فصار غير مقدور كما فرض نعم يتجه العقاب على ترك الفعل من الامر على تقدير
اذنه في ترك المقدمة من حيث هي مقدمة ولا يتجه على تقدير الايجاب واين هذا
من التكليف بما لا يطاق **قوله** والجواب منع الشرطية اقول اجاب الاستاد الكل
وحيد العصر بحمل ما نقلنا عن الرسالة بانا نختار ان الآتي بالمشروط بدون الشرط
غير آت بتمام المأمور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون المأمور به
نوعا خاصا من الماهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية
فتنتفي الماهية المخصوصة وح يكون الشرط مما يتوقف عليه حقيقة المامور ويكون
نسبته الى المشروط به شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق
ليس الا بان تحقق المشروط ههنا بدون الشرط ممكن عقلا مع قطع النظر من اعتبار
الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هناك كذلك ومجرد هذا الفرق لا يكفي الحكم بالوجوب
باحدهما دون الآخر فالفرق تحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا فلم يخاطب
بالخطاب الوضعي المذكور كان تمام المامور به حقيقة الاركان المعينة من غير
خصوصية اخرى ثم اذا خاطب بالخطاب الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء فهم ان
ليس المراد بالمامور به في الخطاب السابق حقيقة الاركان المذكورة مطلقا بل
الطبيعة المتخصصة بكونها صادرة عن المتطهر فلا يلزم وجوب الطهارة اذ هي
مما يتوقف عليه المامور به وليست نفسه ولا جزئه وايجاب الشيء لا يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه عند المستدل ولا يلزم ايضا ان يكون الخصوصية واجبة على حدة
اذ ليس الواجب الا الطبيعة المتخصصة بهذه الخصوصية فاذا امرنا بالصلوة مع الطهر
مثلا لم يلزم ان يكون طبيعة الصلوة واجبا على حدة وكونه طاهرا واجبا آخر



آخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء موجودة في الخارج او منحلة الى اجزاء في العقل
ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا تركنا الوضوء وفعلنا الصلوة او
فعلنا الوضوء وتركنا الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة المخصوصة
بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق العقاب
على ترك المقدمات مطلقا واعترض عليه بانه قد ثبت ان التكليف بالمسبب تكليف
بالسبب ولا شك ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال
معينة هي مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها فيكون التكليف با
لصلوة المخصوصة بتلك الهيئة تكليفا باسبابه وسببها الاركان المخصوصة مع الطهارة
فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى واجاب بعدم تمامية
الدليل على وجوب الاسباب وقد حققه في الرسالة **قوله** الا ان المتبع
ان كان مجموع المقدمات ممدوحا او مذموما عليها فيتم الدست ويرتفع النزاع
اذ الغرض من هذه المسألة هو العلم بحال المقدمة التي لا مدح ولا ذم عليها
صريحا في لسان الشرع وعلى هذا الغرض لا حاجة لنا اليها وان كان بعضها كذلك كما ادعاه
المص فالتحدس بان الكل كذلك عجيب مع ملاحظة جمع المفرقات وتفريق المجتمعات
في الحكم في اكثر ابواب الفقه هذا ان ادعى المص حصول اليقين بمماثلة كل المقدمات
مجملا من هذا الاستقراء وان ادعى الظن كذلك فمع غرابة حصوله ايضا كيف يكون
معتبرا عند من لا يعمل بالظن على الاطلاق بل ما نص على اعتباره واين هذا النص
قال الفاضل الشيرازي في حاشية شرح المختصر الواجب قد يكون اصليا بان تعلق
به الامر اصالة وصريحا وقد لا يكون والاول قد يكون واجبا لذاته كالصلوة
وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع وان مقدمة الواجب اذا كان من قبيل
القسم الاول بان تعلق به امر آخر صريحا كالوضوء واجب انما النزاع فيما لم يتعلق

به صريحًا امر آخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا انتهى
ما اردناه منها لا يقال لا معنى لشرطية الشيء شرعًا الا امر الشارع بالاتيان به عند
الاتيان بالواجب المشروط به فكل شرط شرعي فقد تعلق به امر آخر غير الامر المتعلق
بمشروطه بل هو مستفاد من شرطيته للواجب فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق به
صريح امر آخر لا يكون متحققًا لانا نقول الشرطية خطاب الوضع وليس صريح الامر
بمعنى ان الشارع حكم بان صحة ذلك الواجب شرعًا يتوقف عليه وظ ان هذا
بمجرده لا يقتضي ايجابه ما لم يثبت وجوب مقدمته واعلم ان بعض الفضلاء
ادعى الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب من القائلين بوجوب المقدمة ومن
النافين وقال بعض الاعلام قدس سره كان الاجزاء ايضًا من المتنازع فيه وان
الاتفاق الذي ادعاه كانه ليس بمعتمد بل الظ جواز جريان الخلاف بالمعنى المشهور
في الجزء ايضًا لا المعنى الذي نقل عن السيد المرتضى ره **قوله** واعلم انه يطلق
المقدمة اه **اقول** قال الفاضل المذكور في حاشيته ثانيته مقدمة الواجب اما
ان يتوقف عليها وجوده في الخارج شرعًا كالوضوء للصلوة او عقلًا كالمشي للحج
او يتوقف عليها العلم اليقيني بوجود الواجب وصدوره عن المكلف فهو على
قسمين احدهما ان يكون لالتباس بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين و
ثانيهما ان لا يمكن الاتيان به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به
للتيقن بحصول الواجب هكذا اقول يمكن ادخال هذا فيما توقف عليه الواجب
في الخارج بان يجعل التوقف عادة بل هذا اظهر فالاول كالاتيان بالصلوة
الخمس لفائتة واحدة ونسي ولم يذكر بعينها والثاني كغسل جزء من الراس لغسل
الوجه وكستر شيء من الركبة لستر الفخذ عند من جعل العورة بين السرة والركبة
وكدخول جزء من الليل في الصوم فلو اشتبهت له المنكوحة بالاجنبية حرمتا



حرمتا عليه اذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن
الا بالكف عنهما فحرمة احديهما لذاتها والاخرى لاشتباهها بها ولو قال لاحديكما
طالق حرمتا ايضًا اذا لم ينو احديهما على التعيين وذلك لانه اذا وقع الطلاق
على احديهما مبهمًا احتمل كل منهما الحل والحرمة والاجتناب عن الحرام واجب
وهو على اليقين لا يمكن الا بالاجتناب عنهما والفرق بين الفرعين ان الاجنبية
في الاول محرمة في نفس الامر دون المنكوحة بخلاف الثاني فان كلا منهما
يحتمل الحل والحرمة اقول التقسيم الاول وان كان مذكورًا في غير واحد من كتب
الاصول ولكنه عند التامل ليس بسديد لان تحصيل العلم اليقيني بصدور
الواجب عن المكلف ان كان واجبًا فيصدق على مقدمته انه مما يتوقف وجود
الواجب اعني العلم المذكور عليه في الخارج عقلًا وعادة او شرعًا والا فليست مما
نحن فيه بل هي مقدمة لامر غير واجب له تعلق بامر واجب وليس مثل هذا مما
يتنازع فيه بان ايجاب الواجب هل هو عين ايجاب مثل هذه المقدمة او مستلزم
له ثم انك قد عرفت نقل الاتفاق على وجوب تحصيل اليقين بالبراءة اذا كان
شغل الذمة يقينيًا سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب مطلقًا ام لا واما
دعوى ان مقدمة ذلك التحصيل واجب اتفاقًا فكانها دعوى من غير
بينة بل الظ ان الخلاف جار فيها ايضًا قال العلامة ره في التهذيب بعد
ما بين وجوب المقدمة مطلقًا ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند
اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت ولو لم يعين
الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود ما له صلاحية
التاثير في الطلاق لما قاله وقوله لان الموجود الى علة للقول بالاباحة
وحاصله ان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم فقبل

اليقين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق
عند اقترانه بالمعنيين وقال شارحه هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام
ايجاب الشئ مطلقا ايجاب ما لا يتم الا به اذا عرفت هذه ظهر لك ان ظ كلام المتم
من ان هذا القسم من المقدمة من حيث هي مقدمة مع قطع النظر عن النقل و
الاجماع مما لا خلاف فيه محل تامل **قوله** الثاني النهي عن الشئ عند الامر بضده
الخاص به اعلم انهم قسموا الضد الى عام وخاص ويريدون بالعام الترك
تارة واحد الاضداد الوجودية لا بعينه اخرى ومرجع الثاني الى الضد
الخاص بل هو عينه كما قيل لان من قال بالاستلزام لم يقل بان الامر بالشئ مستلزم
للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو امر معين بل قال بانه مستلزم للنهي عنه
من حيث هو داخل تحت هذا العنوان ولا شك ان هذا العنوان اعني ضدا
خاصا هو بعينه احد الاضداد الوجودية لا بعينه فتسميته عاما لانتشاره وعدم
تعينه كما ان التسمية الترك عاما لتحققه في ضمن جميع الاضداد الوجودية ثم
انهم نقلوا الوفاق على ان الامر بشئ يتضمن النهي عن تركه لان معنى الامر هو الطلب
الجازم ومعنى الجزم هو المنع من النقيض اعني الترك وانما اختلفوا في الاضداد
الخاصة فقيل ان الامر بالشئ عين النهي عن ضده وقيل انه مستلزم له استلزاما
لفظيا بمعنى انه لازم بين يلزم من تصور الامر تصوره وقيل بل معنويا بمعنى ان
العقل يحكم به ولو بوسايط كثيرة قد تخفى على غير اهل النظر الدقيق وقد قيل
ان الخلاف في العينية والغيرية ثابت في الضد العام اعني الترك ايضا وكان
دعوى العينية في الموضعين تعسف كدعوى الاستلزام اللفظي في الموضع الثاني
اذا عرفت هذه فاعلم ان عمدة ادلة من قال بالاستلزام هو ان الفعل الواجب
الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده الخاص وما لا يتم الواجب الا به فهو



واجب فيكون ترك الضد واجبا وهو معنى النهي عنه والحق في هذا المقام ما
تقدم من تحقيق معنى وجوب المقدمة وحاصله ان المراد بالنهي ان كان طلب
الترك بالذات وبالاصالة فنمنع ان الترك واجب كذلك وقد سبق مستوفى
وان كان المراد طلبه بالتبع فمسلم فنقول به ولا ضير فيه اذ غايته ما يلزم منه ان يجتمع
فيما هو ضد الواجب معين كالصلوة مثلا الحرمة التبعية والاباحة الذاتية
او الوجوب او الندب او الكراهة كذلك وقد عرفت سابقا ان اجتماع حكمين من
الاحكام الذاتية في شئ اذا كان بجهتين مختلفين جايز لا مانع منه فضلا عن ذاتي
وتبعي واما ترتب العقاب والذم او الفساد لو كان المنهي عنه عبادة فكل ذلك
انما هو من الامور من لوازم الحرام الاصلي هذا على تقدير تسليم ان يكون فعل
المامور به موقوفا على ترك ضده فقد قيل بعدمه وان فعل احد الضدين
انما يقارن ترك الآخر من غير توقف وفي هذا المقام ابحاث دقيقة مذكورة
في المعالم وحواشيه ولكن لا ثمرة لها في استنباط الحكم الفرعي ولهذا تركنا ذكرها
**قوله** والحق عدم الاستلزام للفصل **اقول** لا ادري ما اراد بالاصل ان
اراد به الدليل فلا بد من بيانه وان اراد به الاستصحاب فمع ان العبارة الظاهرة
ح ان يقول لان الحق عدم الاستلزام لانه الاصل يرد عليه ان المراد بعدم
الاستلزام ليس هو النفي المحض والليس الصرف والممكن الحادث بل المراد ان بعد
تحقق الامر من الامر الذي من شانه الاستلزام في بادي النظر هل هو كذلك في
الواقع ام لا ولا شك ان لا يقين هناك بعدم الاستلزام حتى يستصحب واما
الاصل بمعنى الراجح والقاعدة سواء اريد بالراجح الغالب المظنون او المتيقن فلا معنى
لها في هذا المقام ويمكن ان يكون مراده ما افاده صاحب المعالم حيث استدل
على عدم الاستلزام بان ادلة الاستلزام ضعيفة والاصل عدم دليل صالح سواها

واورد عليه بان مرجع هذا الاصل هو عدم عثورنا على الدليل وهذا لا يكفينا بل لا بد من دليل على العدم واجاب الفاضل المدقق بان هذا مبني على ان عدم الدليل دليل ظاهري على عدم الحكم اذ الاصل براءة الذمة عن مقتضى النهي عن الضد فالدليل انما يدل على عدم النهي ظاهرا لا واقعا وهذا هو مقتضى اكثر الادلة الاصولية والفقهية ولا سبيل الى الحكم الواقعي في كثير من الاحكام فلا وجه لما قيل ان عدم الدليل عندنا لا يستلزم عدم الدليل في نفس الامر انتهى كلامه زيد اكرامه وقد يتوهم ان هذا اعتراف بكون اكثر مسائل الاصول ظنية واقول ان كانت المسألة المتنازع فيها هي ان ذمة المكلف هل هي مشغولة بالكف عن شيء عند الامر بضده ام لا لان المسألة قطعية لان القائل بالاستلزام يدعي القطع بادلته والنافي يستدل هكذا اني لم احد دليلا قاطعا على الاستلزام للقطع بضعف ما استدل به وعدم وجدان شيء سواه وكلما لم اجد عليه دليلا قاطعا فالذمة بريئة منه لاستحالة تكليف الغافل وجميع هذه المقدمات قطعية نعم لو كانت المسألة هي ان الامر هل طلب بامره ترك ضد المامور به في الواقع ام لا فعدم وجدان الدليل بعد التامل والفحص يفيد الظن بالعدم في الواقع اذ من البعيد ان يكون هناك دليل عقلي تام عند الكل ولم يطلع عليه احد من الفضلاء المتوقدين مع عثورهم على ما هو اخفى وادق ماخذا من تلك المسألة وكذا حال دليل النقل هذا مع ان الحق ان اكثر مسائل الاصول غير مستندة الا الى الظنيات التي لا شاهد على اعتبارها **قوله** ولانه لو كان كذلك لتواتر الى حاصله ان اكثر المكلفين في جميع الاوقات او اكثرها محتاجون الى ان يعلموا حال اضداد ما امروا به لانهم غير خالين عن واحد منها ومحتاجون الى الاشتغال به بل قد يكونون مامورين به وان كان بطريق الاستحباب فلو كان هناك استلزام لصرح الائمة عليهم السلام به ولو كان كذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على



على نقله اذ ليس كذلك بل لم ينقل بطريق الاحاد ايضا علم ان الاستلزام في الواقع اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره لو تم لوجب ان ينقل بطريق التواتر جميع المسائل الاصولية التي يحتاج الى معرفتها المكلفون واما ثانيا فلان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا لامر بحاق اللفظ بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ ولو بوسائط ومن يقول بالاستلزام يقول ان كل امر ورد من الشارع لشيء فهو متضمن لحكمه بالنهي عن اضداده فان كان الامر متواترا كان النهي الضمني ايضا كذلك وان كان من طريق الاحاد فالنهي ايضا كذلك **قوله** وبعض المتاخرين غير العبارة الى **اقول** قال شيخنا البهائي قدس سره في الزبدة ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر فيبطل لكان اقرب وقال الشارح الفاضل الجواد اقول قد عرفت ما في استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر به ليرجع الكلام الى ان الامر بالشيء يستلزم الامر بضده لتم المطلوب وهو بطلان الضد الخاص لان صحته وقوع تعلق الامر به وتعلق الامر بالضدين ح لا يستلزمه تكليف ما لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم عدم الامر بالآخر وح يبطل الضد لو اتى به في حالة الامر بذلك الشيء لانه اتيان بما لم يؤمر به فلا يكون مبرئا للذمة ولا مسقطا للتكليف او الامر يستلزم الاجزاء هذا وجه ما ذكره المصنف وفيه نظر لظهور ان الكلام في الضد الخاص لما مر من ان استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده العام مما لا ريب فيه والظاهر ان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكمه بالصحة وعلى هذا فلا وجه لاقربية ما ذكره على انه لا مانع من كون الضدين واجبين او احدهما يجب تقديمه على الآخر اذ لا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضيق احدهما وتوسع

الآخر وح فله ان يقدم احدهما وهو المضيق ويؤخر الموسع لان وقته موسع
وابن التكليف بما لا يطاق نعم يتم ذلك في المضيقين فان قيل وجوب الموسع
في وقت المضيق مع ثبوت الامر به كما هو المفروض اذ المفروض استمرار وجوبه
في جميع الاوقات ومن جملتها وقت المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق
ولا ينفع كون احدهما موسعا لان توسعة وقته لا تفيد مع وجوبه في وقت له
المضيق نعم لو وجب جمعهما ولم يجب في وقتهما التم الكلام لكنه غير ملحوظ فيه قلنا
ليس معنى وجوبه في وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان به مع المضيق في ذلك
الوقت بل معناه انه لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به ولا شك
ان هذا قول من يذهب الى ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص فان
المامور به حق الادمي المضيق لو اوقع الصلوة في هذا الوقت كان صحيحا عنده وليس
ذلك الا لتعلق الامر به لا يقال فعل الضد متوقف على وجود الصارف عن الفعل
المامور به كما مر سابقا وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان
هذا الصارف واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب الموسع عليه اذ لا يتصور وقوعه
بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل
قطعا لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات فان الغرض
منها التوصل الى فعل الواجب فهي وسيلة ووصلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج المسافة
او بعضها على وجه منهي عنه حصل له الامتثال وخرج عن العهدة من غير وجوب
اعادة السعي بوجه سائغ وهذا يدل على ما قلناه والظ انه بالاتيان بالفعل المنهي
عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لفوات الغرض منه فلو اجتماع اقول
ما افاده في رد ما الزمه المعترض من اجتماع الوجوب والحرمة كانه استفاده
من المعالم وفيه ان سقوط الوجوب ح لا ينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع



اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط بعد
فعلها بل الجواب الحاسم احد امور الاول منع كون مقدمة الواجب واجبا
الا اذا كان سببا كما فعله في المعالم الثاني منع كون ملزوم الحرام محرما وان اعاده
صاحب المعالم كيف ولو كان كذلك لزم وجوب المقدمة مطلقا مع انه غير قائل
به ببيانه ان ترك الواجب حرام وترك اي مقدمة من مقدماته علة وسبب لتركه
وان كانت فعلها شرطا غير سبب لان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة
علة تامة لعدم المعلول فاذا كان ترك المقدمة حراما كان فعلها واجبا مع انه
لا يقول بوجوب مطلق المقدمة وعلى هذا نقول ان الصارف عن فعل المامور
به وان كان علة وسببا لتركه كما انه شرط لفعل ضده لكنا لا نقول بحرمته الثالث
منع استحالة اجتماع الحرمة مع الوجوب التبعي بل المستحيل اجتماعه مع الوجوب
الاصلي الرابع منع الاستحالة اذا اختلف الموضوع بجهتين مختلفين لان كون
المامور به واجبا معينا في ذلك الوقت انما يقتضي تحريم الصارف عن المامور به
من حيث وقوعه في ذلك الوقت اي تحريم ايقاعه في ذلك الوقت لا تحريم
ماهيته وذاته من حيث هي ووجوب الضد موسعا انما يقتضي وجوب ماهيته
ذلك الوقت الصارف الذي هو مقدمة الواجب الموسع لتوقف ما يتوقف عليه
فمتعلق الوجوب ماهية الصارف من حيث هي بلا ملاحظة خصوصية الزمان معه
ومتعلق الحرمة بخصوصية ايقاعه في الزمان المخصوص فلم يتواردا على موضوع
واحد ولا فساد فيه **قوله** فالاقسام اربعة الى ان قال الاقسام المحتملة بحسب التركيب
الثنائي الى العشرة كل مع مثله وهو اربعة اقسام ومع غيره وهو ستة وبين المص
حكم تسعة منها فقوله الواجبين الموسعين مطلقا اشارة الى ثلثة الموسع الموقت
مع مثله وغير الموقت كذلك والموقت الموسع مع غير الموقت وصرح بحكم المضيقين

المتماثلين وهما قسمان واشار الى قسمين بقوله ولما في الموسع مطلقا اي سواء
كان موقتا ام لا والى قسمين آخرين بقوله وكذا الكلام في الموسع مطلقا والمضيق
غير الموقت وذهب عنه قسم وهو حكم المضيق الموقت مع المضيق غير الموقت
يمكن ان يكون في نسخة اسقاط والظاهر ان حكم هذا القسم وجوب فعل المقدم
الموقت في وقته والآخر في خارجه لاختصاص الوقت بالموقت في نظر الشارع ومع
ترك الموقت في وقته يكون المكلف مخيرا في تقديم ايهما شاء اذا علم طلب الشارع
اداءهما على التوسعة بان لا يكون هناك نص منه دال على سعة وقت قضاء الموقت
ومعه فهو المتبع قوله بل الحق ح التخيير اقول اذا امرنا الشارع بفعلين موقتين
موسعين غير مرتبين فقد خيرنا بين ايقاع كل منهما في اول الوقت ووسطه وآخره
ولم يجوز التاخير عن آخر الوقت كما لم يجوز التقديم على اوله لان هذا هو مقتضى
التوقيت فمعنى التخيير في اول الوقت هو انا ان شئنا اتينا بالواجب فيه وان شئنا
اتينا به فيما بعده ومعناه في الوسط هو التخيير بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده
في آخر الوقت هو التخيير بين الفعل فيه والترك مع الفعل في سابقه فكل من الواجبين
مامور به في جزء من الاجزاء الثلثة من الوقت بمعنى ان المكلف لو اتى به لكان
ممتثلا واتيا بما هو مقصود الامر فلو ترك المكلف حتى بقي من الوقت شيء لا يسع
الا واحدا منهما لا يمكن الاتيان بهما جميعا فحصل له حينئذ جزء آخر بين الواجبين
ان شاء فعل هذا وترك الآخر وان شاء عكس الامر ولم يكلفه الامر ابتداء باتيانهما
معا في هذا الجزء الذي لا يسعهما اذ هو تكليف ابتداء بالمحال ولم يقل به احد
منا فان شئت قلت هو مامور بايقاع واحد منهما في جزء الاخير من الوقت
على حسب اختياره وايقاع الآخر فيما تقدمه ولما تركهما حين ضاق الوقت ولم
يمكن الاتيان بهما فلحقه الاثم باعتبار ترك ما يختار تركه في الجزء الاخير مع علمه



عدم فعله في الجزء السابق عليه وان شئت قلت هو مامور بان لا يؤخرهما عن آخر
الوقت ولما تركهما فيما تقدمه فلا بد من ان ياتي بهما قبل خروج الآخر فيكون
مكلفا بالاتيان بهما معا في آخر الوقت الذي لا يسعهما وليس مخيرا بين الفعل
والترك لما عرفت ان التخيير في الجزء الاخير انما هو بين الفعل والترك فيه مع الفعل
فيما تقدم وقد فاته ذلك وهذا وان كان تكليفا بالمحال لكنه ليس تكليفا ابتداء
بل نشا من سوء اختيار المكلف ولا استحالة فيه اذ لو عوقب والحال هذه على ترك
واحد منهما لما عد العقلاء هذا العقاب قبيحا قوله بل لا يبعد الخ ظاهره ان
هذا مقابل للتخيير ومغاير له لان هذا مقتضى كلمة الاضراب وحاصله على ما يستفاد
من السؤال الذي سيذكره بقوله فان قلت اذا قصر المكلف الخ انه لا يبعد ان نقول
بوجوب الواجبين معا في الجزء الآخر من الوقت مع عدم لزوم التكليف بالمحال لان
معنى وجوبهما معا فيه هو انه لا يجوز تاخيرهما عنه لا انه لا يجوز فعلهما فيما قبله
بل المكلف مخير ان شاء فعل كل واحد منهما في الاول والوسط وان شاء فعله في
الاخير لان مقتضى التكليف التخييري بالنسبة الى كل منهما وتركه من حيث هو كذلك
وبالنسبة الى الفعلين هو ان المكلف ان شاء فعل احدهما في اول الوقت
والآخر قبله كما قلناه في فعل احدهما وتركه من غير تفاوت فنسبة جميع اجزاء
الوقت الى الواجبين نسبة واحدة في ان كلا منهما يصح ان يقع فيه كل من الواجبين
وان لا يقع ويتفرد الاول بعدم جواز التقديم عليه والآخر بعدم جواز التاخير
عنه كما عرفت والاجزاء الثلثة مشتركة في ان الامر لم يكلف بايقاع مجموع الواجبين
معا في كل منها اذا عرفت هذه ظ لك ان ما بعد كلمة الاضراب ليس امرا مغايرا
للتخيير الذي حكم بحقيته اولا ثم اضرب عنه قوله قلت وجوبهما الخ لا نم تساوي
النسبة من جميع الوجوه كيف ولو كان كذلك لكان التاخير عن آخر الوقت جائزا

كما جاز عن اول الوقت سلمنا لكن نقول ان الايجاب السابق لا يقتضي وجوبهما
معا في آخر الوقت كما لا يقتضيه في الاول والوسط فمع تسليم كون وجوبهما معا
في هذا الوقت لا يروج هذا الجواب الا طائل بل الحق كما اشرنا اليه تسليم لزوم التكليف
بالمحال ومنع استحالته اذا كان منشأه فعل اختيار المكلف كما اشرنا اليه واما
حمل كلامه على انه يقول بان الايجاب السابق مع عدم جواز التاخير عن آخر الوقت
يقتضي وجوبهما معا فيه ولا يلزم التكليف بالمحال يعني التكليف الابتدائي حتى
يرجع الى ما قلناه فلا يخلو من بعد وان لم يكن بذلك البعيد **قوله** واذا مضى من
اول وقت وجوبهما الخ لا ريب في عدم جواز التكليف بواجبين مضيقين بل
الشارع يكلفنا بواجب عند حصول سببه فورا وبواجب آخر عند حصول سببه كذلك
فاتفق وجود السببين في ان فح يدل العقل والنقل على ان المكلف يجب عليه
الاتيان في الجزء الاول من الزمان الذي مبداه ان وجود السببين باحد الواجبين
وبعده بالآخر من غير تراخ ومهلة وان لم يدل دليل على وجوب تقديم واحد منهما
فهو بالخيار في تقديم ما شاء منهما ثم لا يجوز له التاخير الى الجزء الثالث من الزمان
لان هذا هو مقتضى المضيق فاذا تركهما في الجزء الاول واتى باحدهما في الجزء
الثاني له وبالآخر بعده بلا تراخ ومهلة فيلحقه اثمان احدهما لتاخيره الامتثال
عن الجزء الاول والثاني لتاخيره من الجزء الثاني للاول لانه كلف بايقاع احدهما
في الاول والآخر في تاليه فلما تركهما في الاول اتى باحدهما في الثاني وبالآخر في الثالث
فان شئت قلت انه عصى بتاخير ما اتى به في الجزء الثالث لان الجزء الثاني
كالوقت لما وقع فيه فانما الواقع في خارج زمانه هو الواقع في الجزء الثالث فاخر
عن وقت الفور مرتين وان شئت قلت انه عصى بتاخير احدهما عن الجزء
الاول وتاخير الآخر عن الجزء الثاني هذا اذا قلنا بعدم وجوبهما معا في الجزء الثاني



الثاني لو ترك احدهما في الاول واما اذا قلنا بان لازم عدم تجويز التاخير عن الجزء
الثاني هو تكليفه بايقاعهما معا فيه فهذا يكون تكليفا بالمحال ولكنه ابتلى به لسوء اختياره
كما تقدم ثم اني لم احصل لما ذكره من الاحتمالين معنى اللهم الا بارجاعه
الى ما قلناه ولعل غيري يحصله لاني في توزع حال وتشويش بال عافانا الله
وجميع المؤمنين **قوله** على عدم تقدير ارادة الواجب الخ اما التكليف بالواجب
فلان عدم ارادة الواجب لا يخرجه عن الوجوب فهو واجب اريد فعله او لا
واما التكليف بالمحرم فلكونه مكلفا به على تقدير عدم ارادة الواجب وقد عرفنا
كله وجواب لزوم التكليف بالمحال قد مر اذا **قوله** اعلم ان من تلك المسائل الشهيد
قدس سره في التمهيد ويشترط في كونه منهيا عن ضده ان يكون مضيقا كما نقله جماعة
وان اطلقه آخرون لانه لا بد ان ينهى عن الترك المنهي عنه حين ورود النهي ولا
يتصور الانتهاء عن تركه الا مع الاتيان بالمامور به فاستحال النهي مع كونه موسعا
انتهى كلامه ره دفع مقام **قوله** الثالث المنطوق الغير الصريح الخ الاصوليون قسموا
المعنى اذا اعتبر دلالة اللفظ عليه الى منطوق ومفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل
عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور او حالا لما ذكر ونطق به سواء
كان نفسه مذكورا او لا قال بعض الفضلاء في حاشيته على شرحه للزبدة ونعبر
عن المذكور بمحل وعن المسكوت عنه بغير محل النطق وفائدة التعميم في الحكم
ليكون شاملا للمنطوق الغير الصريح لانه ليس مذكورا بنفسه وعرفوا المفهوم
بانه ما دل عليه اللفظ لا في محله اي يكون حكما او حالا للمسكوت عنه وقسموا المنطوق
الى صريح وغير صريح فالاول عندهم هو ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة
او التضمن والثاني بخلافه وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما وضع له
فيدل عليه بالالتزام وهذا ينقسم عندهم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه

دل الكلام ... والمنطوق ... الصريح ... العقل ما ... والدلالة ...

لو قصده المتكلم وتوقف على قصده صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا
سمي دلالة اقتضاء كقوله عم دفع عن امتي الخطاء والنسيان الحديث فلو لم
يقدر المواخذة او نحوها لكان كذبا لانهما لم يرتفعا وكقوله تعالى واسئل
القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا لاستحالة سوال الجماد وكقولك
اعتق عبدك عني على الف اي مملكا على الف لان العتق بدون الملك لا يصح
وان قصده ولم يتوقف عليه الصدق ولا الصحة سمي دلالة ايماء وتنبيه وذلك
بحكم الاستقراء يكون فيما اذا اقترن الحكم المذكور الذي يدل عليه اللفظ صريحا
بوصف لو لم يكن قصد المتكلم افادة كونه علة له لكان الكلام محمولا على امر ا[ن]
ما يقع في كلام البلغاء فضلا عن الشارع فحملا على افادة التعليل دفعا للاستبعاد
منه ويدل عليه وان لم يصرح به كقوله عم لمن قال واقعت اهلي في نهار رمضان
اعتق فانه اقترن الامر بالاعتاق بالوقايع الذي لو لم يكن علة لوجوب الاعتاق
لكان بعيدا وذلك لان الاعرابي عرض واقعته عليه عم ليبين له حكمها وذكر الحكم
جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب فيكون السؤال
مقدرا في الجواب كانه قال اذا واقعت فكفر ومثل هذا الكلام للتعليل وان ذكر
فكفر ان كان مقدرا لكنه دون الاول في الظهور لان الفاء هنا مقدرة
وهناك محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس
فيقول المولى اسقني ماء فان ذلك وان بعد فليس بممتنع فظهر ان علة الوقاع
للتكفير هو المقتضى المدلول ولكنه غير صريح لانه لم يلفظ به وسيجي في مبحث القياس
انشاء الله تعالى تتمة لهذا فانتظر وان لم يقصد المتكلم المدلول الالتزامي مع لزومه من كلامه
سمي دلالة اشارة كمدة الحمل اللازم من قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين اعلم ان بعض الاصوليين



الاصوليين قال المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة ولما كان في عبارات القوم
كما ذكرناه انهما من اقسام المدلول تعسف في حمل عبارتهم على ما قاله والظاهر
انهما من اقسام المدلول وحمل الدلالة على المدلول في قولهم دلالة الاقتضاء
ونحوها اهون من تعسفه لان ارادة المدلول من الدلالة مسامحة مشهورة
كما قيل ثم انك اذا تاملت كلامهم ما وجدت المعنى الالتزامي الذي جعلوه مقسما
للمنطوق الغير الصريح لازما بالمعنى الاخص وهو الذي يلزم تصوره من تصور
الموضوع له لزوما عقليا او عرفيا ولا لازما بالمعنى الاعم وهو الذي يحكم العقل
باللزوم بعد تصورهما بل وجدته اعم من ذلك وهو ما يكون للمعنى الموضوع
له مدخل ما في فهمه وقد لا يفهمه اللغوي من حيث هو لغوي ولا اهل العرف
من حيث انهم كذلك بل قد لا يفهمه الا بعض اهل العلم بعد التامل بانضمام مقدمات
عقلية قطعية او ظنية او غير ذلك وقد لا يجتمع ارادته مع ارادة الموضوع له
الا ترى ان دفع المواخذة عن الخطاء والنسيان الموجودين في الخارج ليس لازما
لرفع الخطاء والنسيان وعدمهما في الخارج لا بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم
وليس يفهمه العرب بعربيته ولا اهل العرف وانما يفهمه من كان عارفا بان المتكلم
صادق في الواقع فلم يقصد المعنى المطابقي والا لزم كذبه بل اراد معنى آخر وعليه
فقس باقي الامثلة فليت شعري ما الذي جعل مثل هذا المعنى معنى التزاميا
ومنطوقا غير صريح واخرج مفهوم الموافق والمخالف عن المنطوق في جعلهما مقابلا
له مع ان مطلق المفهوم مما يفهم عندهم من المعنى المطابقي وله مدخل في
فهمه ويفهمه اهل اللغة والعرف اما دائما او في الاغلب والاولى ما جعله البعض
كما نقله الفاضل الجواد قدس سره في شرح الزبدة وبعضهم يجعل الغير الصريح من
المفهوم فيجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا والمفهوم ما كان

لان ما اللي لول ويجعل الاقتضاء والايماء والاشارة من اقسام المفهوم انتهى كلامه
ره وبعد اللتيا والتي فالحق ان المعتبر هو المعنى الذي دل القاطع على ان المتكلم اراده
او كان الامر لا زما في الواقع كاقدام ع المحمل للاذن للاوليائن او المعنى الالتزامي الذي
يتبادر الى اذهان اهل اللغة والعرف وان جوزنا عدم ارادة المتكلم له كما يجوز دون
عدم ارادة المعاني الحقيقية مع كونها ظاهرة الخفاء قرائن البحوث والمصرة شرط القطع
قال في دلالة الاقتضاء وحجية هذا القسم ظاهرة اذا كان الموقوف عليه مقطوعا به
وفي دلالة الايماء وهو حجة اذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة وفي دلالة
الاشارة وحجيته ظاهرة اذا كان اللازم قطعيا اقول لا ريب في انه اولى واحوط
اذا لم ينقض القصر عليه انسد الباب الفتوى والعمل واما اذا اقتضى ذلك فترك ما دل
عليه اللفظ في مجرى اللغة والعرف بحيث صار دلالة اللفظ عليه كدلالته على المعاني
الحقيقية جرأة ومخالفة للاحتياط والظاهر ان مراده بالقطع ما يشمل مثل هذا الظن قوله
والرابع ان المفهوم الخ عرفوا المفهوم كما عرفت بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
اي يكون حكما شرعيا او حالا للمسكوت عنه كاية منع التافيف فانها دالة على حكم
الضرب وهو الحرمة وهما غير مذكورين وكاية الزلزال فانها تدل على مجازات ما
فوق الذرة وقس عليهما غيرهما ثم انه ان كان حكم المسكوت عنه موافقا للمذكور
نفيا واثباتا فمفهوم موافقة والا فمفهوم مخالفة والاول يسمى فحوى الخطاب ولحن
الخطاب نقلا عن العلامة الشيرازي انه قال انما سمي فحوى الخطاب لان الفحوى ما يفهم
منه على سبيل القطع وهذا كذلك ولحن الخطاب لان معناه واللحن هو المعنى ولما
كان هذا النوع من المفهوم مما يسبق فهمه الى ذهن سمي بهذا الاسم اشعارا بانه
كان معناه انتهى وعن ابي زيد اللغوي انه قال لحنه وافهمه والظاهر ان المعتبر
في اللحون ان لا يكون في كمال الظهور بل يكون محتاجا الى اعمال الفطنة ولو قليلا



قلنا ثم ان هنا خلافا في احدهما في انه هل يشترط في مفهوم الموافقة ان يكون المسكوت
عنه اولى بالحكم من المذكور ام يكفي المساواة ومثال الاول قد مر والثاني كقوله
الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الاية حيث دلت على تحريم الاخذ وهو مساو مع الاكل
في الاتلاف ومنهم من يسمي ما فيه الاولوية في قواعده ومنع حجية المساوي وثانيهما في
ان تعدية الحكم الى المسكوت عنه هل هو بطريق القياس اي الحاق فرع كالضرب باصل
كالتافيف في الحكم كالحرمة بجامع هو الاكرام لكون اقتضائه لحرمة الضرب اشد واقوى
من اقتضائه لحرمة التافيف ام هو بدلالة لفظ اي يكون مثل هذا الكلام منقولا
عن معناه اللغوي وهو الحكم على الاذى الى الحكم عليه وعلى ما فوقه فقوله لا
تقل لهما اف معناه المنقول اليه المنع من جميع انواع الاذى وعليه فخر عيسى والثاني
هو مختار المحقق ره اقول ان التعدية ان كانت مفهومة من اللفظ يفهمها كل عارف
بالوضع كفهمه لغيرها من المعاني التي يحكم بانها مرادة للمتكلم فلا نزاع في حجية مثل هذا
واما النزاع في ان المخاطب هل فهم هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل
الى الفرع وملاحظة للمعنى المناسب للحكم ام كان فهمه من اللفظ ابتداء من غير حركة
فكرية فلا جدوى له ولا يترتب عليه اثر وان لم يكن كذلك بل انما يفهمها العارف بالقياس
اذا لم يكن غافلا عنه فنقول ان كان كون المعنى المناسب علة تامة للحكم اينما وجد
وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين حتى يتالف هناك برهان تام على التعدية
لا قياس فقهي فلا كلام في الحجية ايضا وان كان ظنيين فدال على المنع من القياس
يشمله ايضا ويدل عليه بخصوصه ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال
قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها
قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلث قال ثلثون
قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلثون

فيقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قال
ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلعم
ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف
يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي من قوله
ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة
لانها افضل من الصوم وما رواه الكليني باسناده الى محمد بن حكيم قال قلت لابي
الحسن موسى ع فقهنا في الدين واغنانا الله بكم من الناس فربما ورد علينا الشيء
لم يأتنا فيه عنك ومن آبائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا
عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك ثم قال لعن الله ابا
حنيفة كان يقول قال علي وقلت قال محمد بن الحكيم والله ما اريد الا ان يرخص
لي في القياس وانت لو تفحصت كتب الفروع وجدتها مشحونة باقيسة فقهية لا فرق بينها
وبين القياس الذي منعوا من العمل به في كتب الاصول الا في كون المعنى المناسب الذي
ظنوه علة للحكم اشد مناسبة للفرع ومساواته للاصل في غيرها فاستدلوا بتلك الاقيسة
على الاحكام زعما منهم انها من مفهوم الموافقة الذي لا نزاع في حجيته عند الله غفر الله لنا
ولهم قوله وقد وقع الخلاف الخ اعلم ان بعضهم ادعى اللزوم البين كصاحب
المعالم وبعضهم غير البين وسيشير المصنف الى القولين والسيد ره يقول بان هذه
التراكيب التعليقية لا تدل على تلك الفائدة بل لا بد من دليل منفصل وسنتكلم
على قول السيد عند بحثه في كلام المصنف ومما ينبغي التنبيه عليه هو ان القائلين
بالحجية يقولون ان الامر والنهي اذا علقا بالشرط مثلا فيدل هذا التعليق في الامر على
ان المتكلم حكم بانتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط وفي النهي على حكم بانتفاء الحرمة
عند انتفائه ولا يدل على ثبوت الحرمة عند انتفائه في الصورة الاولى ولا على ثبوت



الوجوب في الثاني فقول المتكلم زك الغنم ان كانت سائمة مشتمل
على حكمين احدهما ايجاب الزكوة في السائمة وثانيهما نفي الوجوب في المعلوفة
ولا يدل على حرمة زكوة المعلوفة بوجه فكلا الحكمين عندهم منصوص دل اللفظ
على احدهما دلالة منطوقية وعلى الآخر دلالة مفهومية واما المنكر للحجية فيعترف
بالحكم الاول ويقول لا حكم على المعلوفة من هذا التركيب الشرطي اصلا وانما
يستفاد الحكم عليه بالوجوب وعدمه من دليل آخر فلو لم يكن نص سوى هذا التركيب
لكان حكم المعلوفة مما لا نص فيه فيدل عليه ما يدل عليه الخ قوله ولما كان حجية
مفهوم الغاية الخ انما يكون مفهوم الغاية اقوى لان اكثر من لم يقل بغيره يقول به
قوله واما الالتزام الخ يريد نفي اللزوم البين عقلا وعرفا بالمعنى الاخص والاعم
لا اللزوم مطلقا ولو بتوسط مقدمات خفية او جلية كما يدل عليه السؤال الآتي لانه
انما يتوجه على تقدير نفي اللزوم بالمعنى الذي ظناه وما قاله ره حق متين ولكن
الاظهر في التقرير ان يقول اما الالتزام فانه لا ملازمة بين وجوب الصوم الى
الليل وبين عدم وجوب صوم الليل لان هذه العبارة هي المتنازع فيها واما
نحو قولك صوموا النهار فدلالته على عدم وجوب صوم الليل انما يكون بمفهوم
اللقب والخصم لا يقول به وانما يقول بمفهوم الجملة الغائية والظاهر ان غرضه ره
ما قلناه ولكن سامح في العبارة قوله احتج الخصم الخ هذه الحجة انما اقيمت على
اللزوم الغير البين ولا محصل لها الا انها تدل على خلاف ما اقيمت عليه كما ستعرف
انشاء تع قوله لان الاصل عدم غيرها ان اراد ان الظاهر عدم غيرها او وجودها
لانها هي المتبادرة عند عدم القرينة فهذا ان سلم فانما يدل على اللزوم البين
عرفا وهو الذي ينقله عن المعالم التنبيه عليه في خصوص الشرط وانما قلنا التنبيه
ولم نقل الاستدلال عليه لان دعوى اللزوم البين لا يجتمع مع الاستدلال وان اراد

ان الدليل او كون عدم الحادث وهو المعلوم المتيقن يدلان على غيرها في الواقع
فاين هذا الدليل واما الذي اخرج الغاية التي نحن فيها عن الحدوث بل هي
ابقيه حادثة والاصل عدمها مع ان تحقق الفوائد يدل على عدم بقاء الاصل
بهذا المعنى على حاله وكيف يدل الدليل على عدم غيرها في الواقع مع انه عدد
فوائد اخرى بقوله منها كذا ومنها كذا ولا معنى لحمل الاصل على القاعدة اذ لا
قاعدة هنا فانها محتاجة الى القرينة اذ هذا الكلام صريح في انه يدعي كون
تلك الغاية معنا حقيقيا لتلك التراكيب او ما هو بمنزلته من المعاني الالتزامية
باللزوم البين لانها التي لا يحتاج الى القرينة لسبقها الى الذهن والحاصل انه ما زاد
على المعالم الا تكثير السواد وتشويش العبارة قوله والجواب ان هذه الفوائد
كلها متساوية في الاحتياج الخ ان اراد التساوي في عدم اللزوم البين بل ان الكل
محتاج الى ملاحظة امر خارج من اللفظ فالحق ما قاله وان اراد انه لا رجحان لواحدة
على الاخرى اصلا وسنعرف حقيقة الحال انش تع ويخطر بالبال ان يكون منشا
دعوى التبادر من واحد من ائمة اللغة ومنشا انكاره من آخر منهم وهو ان
الاول قد اتفق له في تتبعه ان راى التراكيب التعليقية التي دل الدليل والقرينة
على ارادة الغاية المتنازع فيها منها اكثر مما دل على ارادة غيرها منه فاعتاد ذهنه
بالاولى فلما راى الخالية منها تبادر ذهنه الى ما اعتاده والثاني تتبع جميع الموارد
واكثرها فراى تلك الغاية كغيرها على زعمه فانكر التبادر وقال ان نسبة هذه
التراكيب الى الفوائد كنسبة المشترك الى معانيه عند عدم القرينة قال الشيخ البارع
الحر ره في مقدمة شرح الرسائل ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء
والبلغاء قد يقصدون من مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته
ويجعل دليلا شرعيا من غير قرينة على ارادة المتكلم له او دليل آخر وقد



وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وتسعة وعشرين اية من القرآن مفهوم
الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ
هذا العدد وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء قوله وهو خلاف المنطوق
اعترض عليه الفاضل المدقق في حاشية المعالم وقال وفيه نظر لانه لو كان
خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا البتة ولم
يقل به احد بل على ما ذكره المصنف يكون هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه
لو اراد بالآخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه وينقطع عنده فقد صار المفهوم منطوقا
ولو اراد ما ينتهي اليه سواء انقطع عنده ام لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق
انتهى كلامه ره ويمكن ان يق انه لم يرد بالآخر المنتهى مع ملاحظة ان بعده نقضه او ما
حكمه خلاف حكم ما قبله فلا يلزم المحذور الاول ولا المنتهى مع ملاحظة كونه
او كون ما بعده اعم من ان يكون موافقا او مخالفا بل اراد المنتهى بلا اشتراط شيء آخر
من تخصيص او تعميم ويدعي ان كون الشيء منتهى يستلزم بنفسه كونه او كون
ما بعده محكوما عليه بحكم مخالف لما قبله ويبينه على ذلك بانه لو ارتفع ذلك
اللازم لارتفع الملزوم الذي هو المنطوق ويفصح عن مراده ما قاله في جواب
السيد ان اللزوم ههنا ظاهر اذ لا يتحقق تصور الصوم المقيد الى آخر ما نقلنا
المص ره والصواب في الجواب ما سيجيء انشه قوله الجواب لا نم ان معناه
ذلك ان القايل باللزوم يقول ان هذا الكلام ايضا يدل على انتفاء الوجوب
عند تمام هذه القطعة من الزمان نعم لو عين القطعة باسمها ولم يعين لها اول
وآخر فلا يدل مطلوبية الامساك فيها على عدمها فيما بعدها سلمنا ان هذا
الكلام اعني قوله اوجبت عليكم الامساك الى آخره لا يدل على انتفاء المطلوبية
فيما بعد ذلك الزمان مع تحديد اوله وآخره ولكنه لا يدل على ان الجملة الغائية

كقولنا صوموا الى الليل لا يدل عليه اينه اذ لكل كلمة وتركيب خاصية لا توجد
فى غيرهما فقوله بل معناه ذلك مجرد دعوى لا شاهد عليها ولكن ما ظناه
كلام على السند الاخص والصواب فى الجواب كما يظهر من كلام المصنف هو تسليم
ان منطوق قولنا صوموا الى الليل مثلا مستلزم لان يكون الايجاب المفهوم منه
موقوفا فى الليل وان يكون هذا الخطاب غير متعلق به ولازم ذلك ان لا يعلم
ان صوم الليل هل هو واجب بدليل آخر ام لا لا ان المتكلم حكم بتوسط هذا
المنطوق على عدم وجوب صوم الليل حتى يكون هذا الحكم منصوصا عليه بدلالة
المفهومية وقد عرفت ان هذا المعنى هو الذى يدعى فهمه من المنطوق من يقول
بحجية المفهوم **قوله** لا يخفى ما فيه لا يخفى ما فيه لان غرض الشيخ الفاضل ان سبق
للخصم ظهور فهم هذا المفهوم من هذا التركيب فعبر بعبارة تماشى لعلها تكون اظهر
عنده لا ان هذا الكلام كلام وصنفى وكيف يظن مثله بمثاله **قوله** واحتج
لنفيه هذا هو التنبيه على اللزوم البين وزاده بعد ما نقله عنه المصنف قوله
واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا اليه ان ذلك مقدمة اخرى بما سبق
التنبيه عليها وهى اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة وحاصله ان اللزوم البين
هو الذى لا ينفك تصور الملزوم الذى وضع له اللفظ عن تصوره ويتبادر
الى الذهن بعد تبادر مفهوم الجملة الشرطية كقولنا اعط زيدا ان اكرمك
بالنسبة الى منطوقه كذلك وينبه على ذلك ان منطوق الجملة المذكورة بعينه فهو
منطوق قولنا الشرطى اعطائه اكرامك عرفا وتبادر المفهوم من هذا القول
ثم كذا من منطوق الجملة الشرطية لاتحادهما عرفا ثم نقول المعنى المطابقى
الملزوم لهذا اللزوم هو المعنى اللغوى لاصالة عدم النقل فان قلت
اما يكفيكم المعنى العرفى حتى ضممتم اصالة عدم النقل واثبتم الحقيقة اللغوية



اللغوية مع ان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية عندكم فاذا ثبت منطوق الشرطية
عرفا وظهر استلزامه للمفهوم عقلا يتم غرض الاصول فما الداعى الى هذا التجشم قلنا مؤنة
اثبات ان عرفنا هو عرف زمان صاحب الشريعة او من قام مقامه اكثر من مؤنة
هذه المقدمة اعنى ضم اصالة عدم النقل ولهذا اخترناه والجواب منع اللزوم
عقلا وعرفا فى الجملتين معا ولو سلم فى الثانية بتوسط لفظ الشرط لانه فى العرف
يدل على الامر الذى ينتفى المشروط بانتفائه فلا نسلم فى الجملة الشرطية وهى التنازع
فيها والحق ان بمعونة هذه التراكيب التعليقية ومقدمات خارجية يظن ارادة
مفاهيمها فى بعض الاوقات بسبب انه كل متكلم عاقل حكيم تادية مراده بلفظ
مطلق اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد ان يفيدنا
فائدة لا يفيدها اللفظ المطلق لا فادتها هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم مقامه
لاستحالة العبث عليهم واما غيرهم من العقلاء فيظن به ذلك لعدم استحالته
عليهم ولو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية مثلا لا فائدة له سوى
الفائدة التى كلامنا فيها مثلا لدليل عقلى او نقلى فلا نزاع فى حصول القطع او الظن
بارادتها على التفصيل الذى تقدم انما النزاع فى صورة يكون هناك نحو ايدى لم
تدل امر على تخصيص احدها بالارادة فنقول انا وان رأينا فى كلام العرب الجمل
الشرطية مختلفة لان مدخول ادوات الشرط فى بعضها ملزوم اخص من لازمه الذى
هو الجزاء ولا ريب ان انتفائها غير مستلزم لانتفائه وفى بعضها مساو له وهذا
يلزم من وجود احدهما وجود الآخر وهو المعنى المنطوق ومن عدمه عدمه
وهو المعنى المفهومى اعنى ارادة عدم اللزوم على تقدير عدم الملزوم ولكن
التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب فى الصورة الثانية اكثر منه فى الصورة الاولى
لا بحيث صارت الكثرة سببا للتبادر التساوى او لازمه وهو المعنى المفهومى الى

ذهنا علمنا التساوى اولانهم من القرينة فى اغلب افراد التركيب الشرطى فاذا
سمعنا بعد هذا جملة شرطية لاقرينة على تعيين ارادة ما فيه من الفوايد منها
يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها عن الفايدة اصلاً او ندرتها بانها
من القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام ولكن لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم
دليل قطعى على اعتباره واخراجه من الاصل الثابت عندنا وهو منع اتباع الظن واما
الاجماع الذى ادعى على كفاية الظن فى الدلالة اللفظية فانا لا اسلم فى المعانى المطابقة
ولا الالتزامية التى يكون لنا وصاحبنا سوآء كان لعلاقة العقلية او عرفية لا تنفك
معها الانفكاك وان لم يكن مستحيلاً كيف ولو لم يكتف بالظن فيها لانسد طريق
الحكم الشرعى علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم
واما غيرها فدعوى الاجماع فيه لا شاهد لها وعدم العمل بالظن فيه غير مستلزم
لخلوه اصلاً **قوله** هو المقتضى لبرائة الذمة اه يعنى ان اصالة برائة الذمة
مقتض لان لا يحكم على المعلوفة بالوجوب **قوله** فلا يظهر للخلاف ثمرة يعتد
بها اه انما قيد الثمرة بالمعتد لانك عرفت ان القايل بالحجية يقول ان المعلوفة
منصوص لحكم السائمة من غير فرق الا فى الدلالة كما سبقت الاشارة اليه وكفى
بهذا ثمرة **قوله** وكان المفهوم اه قد عرفت ما يمكن ان يكون منشأ للذهاب
سوآء كان المفهوم موافقاً او مخالفاً وبالجملة خفاء اللزوم العقلى او العرفى على
كثير من العقلاء واهل العرف الواحد قرناً بعد قرن الى قريب من الف سنة
بعيد جداً الا انه من النافى او المثبت **قوله** واحتج اه هذا الاحتجاج
مختص بما اذا كان حكم المنطوق مخالفاً للاصل وحكم المفهوم موافقاً او مخالفاً
وبالجملة خفاء له وحاصله انا لو فرضنا صدور التركيب التعليقى الشرطى او الوصفى
الذى منطوقه مخالف للاصل من متكلم لا استفدنا منه بمعونة بعض المقدمات ان حكم



حكم المفهوم مخالف المنطوق فتسليم مقدمات الدليل باجمعها ثم الجواب عنه بانه
يمكن لنا الاستدلال على هذا المطلب من طريق آخر ايضاً وهو اصالة برآءة الذمة
لان المفروض ان حكم المفهوم موافق لها كما فعله المصنف غريب الا ان يكون غرضه
هناك ايضاً عدم ظهور ثمرة يعتد بها للخلاف فيصير حاصل الجواب انا متفقون
على ان حكم المفهوم فى هذه الصورة مخالف للمنطوق فلا ثمرة للخلاف فى ان تلك
المخالفة هل يستفاد من المنطوق ام لا ولا يخفى ح قصور العبارة **قوله** الا فى تنقيح
المناط على ما مر **اقول** اذا تاملت ما قلناه فى بيان دلالة الايماء والتنبيه موافقاً
لما قاله شارح المختصر وغيره علمت ان هذه الدلالة ليست الا ظنية ونفى الامر مستبعد
عن كلام الشارح فذكر فائدة القطع من امر آخر **قوله** وهذا القسم قد يصير
قطعياً اه ليت شعرى كيف يصير العلم بعدم مدخلية بعض الاوصاف وخلوص
التعليل بالباقى سبباً لحصول القطعيين الذين ذكرهما مع ان هذا ليس الا
السبر والتقسيم عند التامل وعدم افادة هذا الطريق للقطع بالعلية مشهور **قوله**
كما يقول العبد اه هذا مثال لعدم فصل الجواب واما مثال ما يفيد الظن فهو خبر
الاعرابى بل جميع الامثلة لدلالة الايماء والتنبيه **قوله** الباب الخامس فى الاجتهاد
والتقليد **اقول** انا اذكر ما اعتقده واعتمد به بحول الله وقوته والاستعانة
من نبيه وخلفائه عليهم الاف صلوته وتحيته ثم اشرع فيما قاله الاصوليون جرحاً
وتعديلاً ونقضاً وابراماً وهو المستعان وعليه التكلان فاعلم ان العقل
دلنا على وجوب اتباع من دل عليه هذه الآية الشريفة لا غير يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم والمراد باولى الامر هم الائمة عم
الهادون المهديون فاذا سمع المكلف آية وحديثاً وفهم مرادهم منها كما يفهم
مراد غيرهم من كلامه يلزمه العمل بمقتضى ما فهمه وغرضى من هذا التعبير هو ان

الكلام والقياس على الادلة العقلية
بس عن
وسعود ان الحجة بس لعقلية
دلم يكى ساحد الادلة

الباب الحادى والاجتهاد والتعليم

مايؤدي الناس به مقاصدهم انّما هو الالفاظ فاذا خوطب العارف بلغة بخطاب
سواء يعمل بمقتضى ما فهم وان كان مسلك المتاعب كثيرة ومشاق شديدة ولا
ينتظر ان يحصل له القطع بمراد المتكلم بل يعمل وان كان من المحتمل عنده ان يكون
غرض المتكلم خلاف ما فهم ويبنى الامر عليه مثلا لو امرنا من يلزم علينا عقلا
اطاعته كالسلطان والاب والمولى بالمسافرة الى بلد بعيد في زمان معين مثلا
مع حمل كل درهم ودينار له عندنا واستصحاب عبد نشتريه من ماله فهمنا من
الخطاب عموم الدينار والدرهم واطلاق العبد بحيث يشمل المؤمن والكافر
وفهمنا ثبات رايه من غير ندامة ورجوع لنسافر حين حضور الوقت ولا تفقد
عنه بمجرد ان الامر لعله ندم عن امره ونسخه لكن لم يبلغنا الناسخ او لعله اخرج
بعض الدراهم والدنانير او قيد العبد بالمؤمن ولم يصل الينا بل لا يجوز لنا ذلك
عند العقلاء ان لم يمنعنا من هذا الشك مع امكان الوصول الى خلاف منه وكذا
اذا لم نفحص عنها مع عدم الامكان وسافرنا والحال هذه ثم انكشف الناسخ او غيره
فظهر عدم اشتراط القطع وهكذا الامر في كلام الله وخلفائه وقد تكلمنا سابقا
على مسئلة عدم جواز العمل بالعام الا بعد الفحص عن المخصص فارجع اليها نعم لو فرضنا
انّ مكلّفا منعنا عن العمل بما نفهم من كلامه الا مع القطع او الفحص ثم اليأس لكنا
ملومين بالاكتفاء بالظن ولا منع الا في ظواهر الكتاب ولكن طريق حصول القطع
بالمراد منها ليس منحصرا عندي في ان يكون هناك اخبار شاهدة على ان ما نفهم
منها ظاهرا هو المراد منها واقعا بل لو تفحصنا ولم نجد خبرا خلافها ولا قولا
ولا اجماعا على خلاف فهمنا لكان عدم الوجدان قرينة مفيدة للقطع بما ادى اليه عادة
ان لا يكون ظاهر من ظواهر الكتاب مرادا مع عدم نص بالمراد منها ولا قول
لا يبقى هذا اجماع ومرجعه الخبر لانا نقول لو فرضنا غفلتنا عن كونه اجماعا

اجماعا وعن ان الاجماع كاشف عن قول المعصوم حصل لنا هذا القطع ايضا وليس غرضي
ان يد من هذا ثم انه ليس ايضا من شرط لزوم عمل المكلف بما يعلم او يظنه مراد
المعصوم مثلا من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الايات والاحاديث بل
لو انحصر اقتداره على فهم حديث او اية واحدة بجاز العمل به في بعض الصور كما
لو كان هناك اعلم منه ولوجب عليه في البعض الاخر كما لو لم يكن بل اقول لو ان
اعجميا ملم جاز نقل الحديث بالمعنى فعلم ان الثقة المامون ترجم حديثا معلوم
النسبة الى المعصوم ثم فهم منه او راى في كتابه المتواتر عنه بجاز العمل وان لم يكن
له قدرة على فهمه لو لم يترجم فمن هذه الذي قلته يعلم ان المتجزي القادر على استنباط
بعض المسائل بل من الطريق الصعب الذي يتوقف اجتهادا هو من العلماء
العارفين عندي فيجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده اللهم الا ان يكون ما جعله
دليلا الشارع على المسئلة غير ما جعله الشارع دليلا عليه وهذا جار في المجتهد
المطلق ايضا بل ربما كان هذا المتجزي محدثا ماهرا عالما بالمناطيق والمفاهيم المعتبرة
اذ ليست ملكة الاجتهاد عندي بالمعنى الذي قالوه الا مرتبة المحدث وربما احتج
اليها عند المناظرة مع اهل الاراء ولاجل هذا الف الشيخ والسيد ومن مثلهم
منا كتابا في علم الاصول مع ان بين ما في كتابهم وما في كتاب العامة بونا بعيدا
وان كان فيه ما ليس بحجة عند الشيعة فليس المعصوم الا من عصمه الله فمن ملك الجو
اليس الواجب على من ليس ماهرا في علم الحديث محيطا بعامه بخاصه مطلقه ومقيده
وما له معارض وما ليس له وما صدر تقية وما هو مطابق للواقع ولا عارفا
بوجوه التراجيح المنقولة ولا مقتدرا على الترجيح ان يرجع الى من هو كذلك ولا
يعمل بما فهم من الحديث الذي بلغه وان كان صحيحا عنده معلوم الصدور
من المعصوم حتى يفتيه هذا العالم البارع بقوله افعل او لا تفعل او الحكم كذا

قلت لا شاهد على وجوب هذا الرجوع ولا على عدم جواز العمل الا لهذا
العالم الماهر بل الاحاديث الدالة على وجوب العمل باحاديث النبي والائمة
صلوات الله عليهم وكذا الاحاديث الدالة على الرجوع الى الرواة الاحاديث شاهدة
على خلاف ذلك روى الشيخ الحر العاملي في الرسائل في باب وجوب العمل باحاديث
النبي والائمة عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء
الى ان قال وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ شيئا منها فقد اخذ
حظا وافرا فاقول هذا الاخذ لم يأخذ الحديث ليقرءه عقيب الصلوة ولا لكي ينقله
الى المحدث الماهر ثم يأخذ بقوله بل اخذه ليعمل به ولم يشترط ع ان يكون محدثا
ماهرا ولا غيره من الشرايط وروى فيه ما يدل على الحث على كتابة الحديث وعلى
التحديث بما في الكتب فنقول هل فائدة سماع ما في الكتب او ما حفظه ما فيها
من الاحاديث هي عمل كل احد بما يفهم منها ام غيره وهل كل كتاب منها اذا كانت
احاديثها في الصلوة مثلا يشتمل على كل ما ورد في الصلوة من الاحاديث عامها
وخاصها ومطلقها ومقيدها وغير ذلك وعلى كل ما هو الحق وما صدر تقية
وعلى جميع الاحاديث الواردة في التراجيح اولا بل على خلاف ذلك وروى فيه
ايضا ما يدل على الحث على حفظ الاربعين حديثا مما ينتفع به الناس في امر دينهم
فهل يجب ان يكون الاربعون مشتملة على العام وخاصه وعلى الشيء ومعارضه
ام يكون واحد منها في الطهارة والاخرى في الصلوة والآخر في الصوم وفيه ايضا
عن ابي عبد الله ع تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم وذكرا لاحاديثنا
واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان
تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم اقول الذي يقدر
على فهم حديث واحد او يروي حديثا يفهم ما يريد ويراد ام لا وغير ذلك مما

مما يطول الكتاب بذكره والمهم يكفيه رجوعه الى وجدانه وروى في باب وجوب
الرجوع الى رواة الحديث عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل
راوية لحديثكم الى ان قال الراوية لحديثكم يشد به قلوب شيعتنا افضل
من الف عابد وعن علي بن ابي حنظلة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اعرفوا منازل
الرجال على قدر روايتهم عنا فظاهر ان من يشتد قلبه قد لا يقدر على فهم اكثر
من حديث مثلا وان المراد بكثرة الرواية ليس بمجرد النقل من غير فهم اصلا
وان من له رواية واحدة له قدر ايضا وبالجملة ليس في هذا الباب الا الرجوع الى
الرواة لسماع الرواية والعمل بمقتضاه وليس فيه لزوم الرجوع الى فتاويهم المجردة
ولا الى لزوم كون العامل مالكا للملكة المذكورة ولا الادون منها فضلا عن
الملكة وكذا ليس في باب وجوب الجمع بين الاحاديث الا من اتفق له العلم بحديث
ومعارضه لزم الترجيح ومع العجز عنه التخيير وليس فيه ما يدل على لزوم الفحص عن المعارض
ولا على ان من كان عاجزا بالفعل يلزم ان يتربص ويحصل بعض العلوم الذي يتوقف
عليه الترجيح فان رجح فذلك والا فله التخيير بل امعان النظر في تلك الاحاديث واخواتها
يوجب ان العاجز عن الترجيح حين سماع المتعارضين حكمه التخيير ابتداء هذا كله
مع التمكن عن الرجوع الى الامام ع فاما حال اهل زمان ليس فيهم احد يدعي الاجتهاد
على طريقة اهل الاصول والمحدث منهم ليس الا من يفهم ظواهر بعض الاحاديث ومع
ذلك طريق الاحتياط غير خفي فالزم مهما امكن والله الهادي وبعد ما نتكلم ان شاء الله
فيما يتوقف عليه الاجتهاد ومن العلوم يعلم ما يتوقف عليه فهم الاحاديث كلا او بعضا
وسيشير المصنف في تضاعيف كلامه الشريف الى بعض ما ذكرناه فانتظر قوله صرف
العالم في المدارك معروف بحسب الاصطلاح مشهور بين المحصلين واما الاحكام
بالمعنى المقصود منها فكانه اصطلاح متروك فتفسير ما في التعريف هو الصواب حتى

لا يكون متغننا المجهول وليس قول المص والمراد باحكامها الى آخر ما قاله من التعريف
كما هو الظاهر ولكن الامر هين وظاهر قوله المدارك واحكامها وكذا قوله الاحكام الشرعية
الاستغراق فيخرج المتجزي مع قوله بجواز الاجتهاد له ثم ان العالم قد ينظر الى نفس
الحكم الشرعي للشي والى عدمه كوجوب الجمعة وعدمه مثلا او لا الى ثبوت احد الحكمين الشرعيين
الذين وقع الخلاف فيهما اذ لا يجب ان يكون المسئلة خلافية بل يكفيها ان تكون نظرية
كما صرح به وقد ينظر الى ثبوت احد الحكمين بعد القطع باحدهما على طريق منع الخلو
كوجوب صلوة الجمعة عينا وتخييرا او حرمتها فينظر في انها هل هي واجبة في الجملة او حرام
وكان المص اراد من قوله في ترجيح الاحكام الشرعية ما يشمل القسمين لان الاول اعم
ترجيح الثبوت على النفي او بالعكس ولكن ينبغي ان يكون هذا المعنى مشهورا متعارفا
بين القوم ليسلم التعريف عن الخلل **قوله** البحث الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل
التجزية اولا ا‍ه واعلم ان هنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل لبعض الناس
جملة ما يتوقف عليه بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بمعنى انه جمع
ما يستنبط المطلق بعض المسائل منه يمكن ان يحصل له بحيث لا يفوته شي منه
وبعبارة اخرى هل يمكن تجزي القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام
دون بعض ام لا قال بعض الفضلاء في رسالته الموسومة بالعشرة الكاملة والحق ان
فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط
المجتهد المطلق امر جائز بل واقع بل والمنازع فيها يكاد يلحق نزاعه بالمباهتة والمكابرة
فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام بل على صنف من نوع للانس بذلك
والاطلاع على ماخذه واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك
الحكم من دليله وليس هذا بمنكر وكيف ينكره من يسلم تجزي الاقتدار والاستعداد
في العلوم الالية والطبيعية والشعر والعربية والانشاء والترسل وغيرهما من الصناعات

الكلام في التجزي والاجتهاد وحال اشكاله وحكمه بعد ذلك



الصناعات الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام الشرعية
الفرعية تحكم بارد وافتراح مردود لا يرتكبه المنصف المحقق وبهذا الاسناد ما قيل
لا كلام في تجزي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية فان
الاحاطة بجميع الاحكام الفرعية بالفعل غير مقدور لاحد غير المعصوم ولو فرض
مقدوريته فهو ليس بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة ولعل من جوزه
انما لاحظ ذلك والملكة التي منتهى اجتهاد اولئك انه غير معقول وانما التجزي الاجتهاد
والفعل لا نفس القوة ولعل من جوزه انما لاحظ ذلك فيرجع النزاع لفظيا وان
عبارات اكثرهم انتهى وسقوطه يعلم مما حررناه انتهى كلامه ورفع مقامه لا يقال ان
من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر في وجود المخصص او المقيد
او المعارض او غيرها وفي عدمها وقد يكون معارض ما في كتاب الصلوة من
الاحاديث المتعلقة بمسئلة وغيره كالمخصص مثلا موجود في الديات مثلا كما فصله
المص ره في مسئلة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلا بد للمتجزي ان ينظر
الى جميع ما في كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض لدليله فيكون محيطا بمدارك
كل الاحكام لانا نقول يكفينا عدم احاطته بجميع الايات المتعلقة بالاحكام لان
ما فرضتم لا يجري في الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة بالفرائض بالمسئلة الصلوتية
وقد فرضنا المتجزي انه لا يقدر على استنباط مسئلة فرعية من دليلها ومع قطع النظر
عن ذلك نقول ربما احاط علم المتجزي بجميع الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه
من حيث انها غير معارض او مخصص لدليله مع عدم قدرته على استنباطها متعلق
بها من المسائل منها اما تجد من نفسك انك تقدر على ان تعلم ان قوله تعالى ادراوا
الحدود بالشبهات ليس معارضا لقوله ع لا صلوة الا بطهور مثلا مع عدم قدرتك على
استنباط ما يمكن ان يستنبط منه والمقام الثاني هو انه على تقدير ان يحصل للعالم

ما هو مناط الاجتهاد و فی بعض المسایل فقط فهل یجوز ان یجتهد فیه ام لا
قال فی المعالم و قد اختلف الناس فی قبوله للتجزیة بمعنی جریانه فی بعض المسایل
دون بعض و ذلک بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فی بعض المسایل
فقط فله ح ان یجتهد فیها اولا ذهب العلامة فی النهایة و الشهید فی الدروس
و الذکری و والدی فی جملة من کتبه وجمع من العامة الی الاول وصار قوم
الی الثانی انتهی ما اوردناه اقول و انت اذا تاملت فی قول المص ره و ذلک
بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فی بعض المسایل دون بعض و قد اختلف
فیه فالاکثر علی انه یقبل التجزیة و قیل بعدمه رایته کالصریح فی ان هذا الخلاف
فی المقام الاول مع ان غرضه بیان الخلاف فی المقام الثانی و انما وقع فیما
وقع لتغییره عبارة المعالم و هی العبارة الوافیة الکاملة **قوله** فان قلت لا یمکن
توضیحه ان المجتهد مطلقا لا بد ان یحصل له العلم او الظن بعدم المخصص و غیره
و لا یحصل واحد منهما للمتجزی من الاحاطة بما فی الکتب الاستدلالیة من
ادلة مسئلة واحدة اذ من الجایز عنده ان یکون مخصص او معارض لم یطلع علیه
و لم یکن مذکورا فی تلک الکتب والجواب ان العلم العادی یحصل بعدمهما
بمعنی عدم امکان الاطلاع علیهما بعد الاحاطة بما ذکره المجتهدون المطلقون
فی کتبهم الاستدلالیة لا سیما فی مثل هذا الزمان الذی الفت فیه الوافیة و وسایل
الشیعة و البحار من کتب الحدیث و المدارک و شرح الدروس و الذخیرة و دلایل
و الحدائق و المسالک من کتب الاستدلال ثم ان هولاء العلماء هم المجتهدون
علی الاطلاق و نحن ما اشترطنا فی المتجزی الا ان یساوی المطلق و من البعید
ان یطلعوا علی معارض و لم یذکروه فی کتبهم حین الاستدلال ان لم یکن محالا
و بالجملة حصول الظن المتاخم للعلم بعدمهما مما لا ریب فیه و طریق القطع ان کان



ان کان منسدا فهو منسد علیهما لا اختصاص له بالمتجزی **قوله** فان قلت التمسک
فی جواز اعتماد المتجزی الخ غرضه ان العلم بالعلة انما یحصل اما من جهة النص و لا نص
هناک علیها و اما اجماع و علمه من الاطلاع علی ادلة المسئلة بالاستقصاء فلعله
لیس علة فی المطلق بل العلة فی اعتماده علی ظنه هی قدرته علی استنباط المسایل
کلها فان القوة الکاملة ابعد عن الخطاء من الناقصة فتکون اشد منا سبة
بالاعتماد المذکور من الناقصة اما کونها ابعد فلان تاثری ذ الملکة فی فنون
العلوم الدقیقة العارف بمواقع الخطاء و الصواب الممیز بین القشر و اللباب
اذا حصل له الملکة الفقهیة یطلع علی مواقع الخطاء و الصواب فی الفقه بما
لا یطلع علیه من له الملکة الثانیة لا غیر فاذا کان للملکة غیر الفقه مدخل
فی معرفة خطائه و صوابه فما ظنک بالملکة الفقهیة الکاملة بالنسبة الی مسایله
هذا حاصل ما افاده فی المعالم بعبارة و اختصره مع توضیح منی و المص ره غیر عبارته
و هی هذه قاصرة و التحقیق فی هذا المقام ان فرض الاقتدار علی استنباط
بعض المسایل دون بعض علی وجه یساوی استنباط المجتهد المطلق لها
غیر ممتنع و لکن التمسک فی جواز الاعتماد علی هذا الاستنباط بالمساواة فیه
للمجتهد المطلق قیاس لا نقول به نعم لو علم ان العلة فی العمل بظن المجتهد
المطلق هی قدرته علی استنباط المسئلة امکن الالحاق من باب منصوص العلة
و لکن الشان فی العلم بالعلة لفقد النص علیهما و من الجایز ان یکون هی قدرته
علی استنباط المسایل کلها بل هذا اقرب الی الاعتبار من حیث ان عموم القدرة
انما هو لکمال القوة و لا شک ان القوة الکاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة
فکیف یستویان **قوله** البدیهة تحکم الخ جواب متین و لکن لا ادری کیف
صار قوله ان ما دل علی جواز اعتماد المجتهد المطلق علی ظنه الی آخر الکلام معنی

لقوله السديدة محكم بالمساواة ح وبالجملة هو رة كثير المسامحة في العبارة وليس غرضي
اسناد الغلط اليه كيف وعبارتي ايضا مما لا يفهم من اكثرها المراد الا بعد التأمل
ولكني معترف بالعجز عن العبارة الحسنة التي تبلغ معناه الى الذهن قبل بلوغها
الى الاذن كعبارة صاحب المدارك والعالم النحرير استاد الكل وابنه علامة زمانه
قوله ويجي في آخر هذا البحث اقول يدل على انه سيذكر ادلة جواز اعتماد
المطلق على ظنه كما ذكره غيره مع انه ليس في آخر هذا البحث منه عين ولا اثر نعم الدليلان
اللذان يذكرهما لجواز الاعتماد المتجزي على ظنه يدلان على المطلق ايضا كما صرح به في
الاول منهما وهما مستفاد بالمأخذ كما صرح به ايضا بل احدهما عبارة اخرى للآخر
وانا اذكر الادلة التي اقيمت على جواز اعتماد المطلق على ظنه ولما لم يكن عندي
في هذا الشأن اتم من الرسالة المذكورة اذكر جميع ما فيها اجمالا غير مخل ولا مغير
للفهم اعلم انه ره عرف الاجتهاد بتعاريف وذكر ما يرد عليها ثم عرفه بتعريف
النهاية وهو انه ملكة يقتدر بها على استنباط حكم الشرعي من الاصل فعلا او
قوة قريبة منه قال وقد ينقض طرده باستنباط الاحكام القطعية من اصولها
ويمكن اندفاعه بعدم صدق الاستنباط عرفا عليه وقيل قيد من الاصل يخرجه
وفيه تامل ثم نقل الوفاق من المحصلين على وجوب التفقه في الاجتهاد سواء
قيل بجواز تقليد الميت او بعدمه للادلة السمعية وهو كثيرة ثم قال ولقولهم ع
علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وغيرهما اقول هذا الحديث لا يدل
على لزوم تحصيل الملكة الكاملة ولا التجزية وانما يدل على التفريع مثل قوله ع
كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والتفريع اللازم علينا ليس الا ضم الصغريات
وهذا القدر لا يحتاج الى الملكة ولا الى ادون منها نعم قليل من العوام يعجز
عن مثل هذه الركة الفكرية والظاهر كلامه ره هذا التفريع من قبيل استنباط الحكم



الحكم الفرعي القطعي من اصله وقد حكم بخروجه عن الاجتهاد الا ان يريد بالقطعي
ما يكون اصله اعني الكبرى ضروريا في الدين او المذهب ثم نقول انهم ع عدوا
بالالفاظ فنتفحص كتب الاخبار حتى نرى فيها الاصول الملقاة الينا فاما ان ما ثم
فرع عليها او نصطلح والله الموفق اما انا فبقدر تتبعي القاصر ما رايت ان احدا
منهم ع القى الى واحد من اصحابه ان مقدمة الواجب المطلق واجبة وان الامر
والنهي لا يجتمعان في الشيء الواحد واما العام المخصوص حجة وان العمل بالعام قبل
الفحص لا يجوز وان بعض المفهومات حجة وبعضها ليس كذلك الى غير ذلك فان ادعيت
ان اصحاب الائمة ع يفهمون الحق من هذه المسائل بسليقتهم والائمة ع يعرفون حالهم
ولهذا لم يفيدوا ع ولم ينتقد هؤلاء فاقول العرف بالنحو استمع وانصف ان علم
الاصول قد ظهر في اواخر زمان الباقر ع ثم طال التشاجر في تلك المسائل بين اهل
ذلك العلم الى زماننا هذا وهو قريب من الف سنة فالذي غير سليقة
غير اصحابنا وابقى سليقتهم حتى لا يحتاجون الى المسألة الى آخر زمان الغيبة الكبرى
هب انهم كذلك فلم لم يمن الائمة ع علينا بافادة ما هو الحق من تلك المسائل مع دوامهم
بشيعتهم ثم بعد ذلك الموعد القيمة والله الحاكم فان قلت ان فروع تلك المسائل
كصحة الصلوة في الدار المغصوبة وكما لو غصب صاعا من الحنطة وخلط بآخر
حيث لا يحكم بالانتقال الى المثل الى غير ذلك ليست بديهية ولا هي مما لا يحتاج
اليه الناس وليس لها مدارك من الكتاب والسنة فلو بد لنا من العمل بتلك الاصول
والاستنباط منها والا لتعطلت الاحكام وبقي الناس متحيرين فنقول الصلوة باطلة
لعدم جواز اجتماع الامر والنهي وانه يلزم تسليم الضامن الى المغصوب منه
لو طلبه لان مقدمة الواجب واجبة وح فيصير شريكا قلت ع قال رحم الله ابا حنيفة
حيث قدر لنا اصولا وقواعد علمنا منها احكاما كثيرة لولاها لكان ما اتى به خاتم

وادلة جواز العمل بظن المجتهد المطلق

الانبياء ثم مع بيان اثنى عشر من عترته وخلفائه نافقضا ثم ان هيهنا قوما
لا يعلمون بهذه الاصول بل يطرحونها خلف قاف وليسوا من المتحيرين فى تلك
المسايل ان هذا لعجيب ثم نقل الخلاف فى وجوب الاجتهاد عينا وكفاية
واختار الكفاية فى لنا وجوه منها قوله تعم فلولا نفر من كل فرقة الاية حملا
للتفقه على معناه العرفى وانذار القوم على الفتوى ثم قال قيل ان التفقه بالمعنى
العرفى اصطلاح طار بعد الشارع فلا يحمل عليه اطلاق الشارع واجاب عنه
بان اطلاق الفقه والتفقه على معرفة الاحكام الشرعية غير عزيز فى الاخبار
مشهور فى الصدر السابق ثم استدل عليه بقول الصادق عم تفقهوا فى الدين
فانه من لم يتفقه منكم فى الدين فهو اعرابى ان الله يقول ليتفقهوا فى الدين
واقربهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وبغير ذلك من الاحاديث واطال الطب
اطنابا يوجب الاسهاب اقول ان معرفة احكام الفرعية داخل فى التفقه كما برة انما
الكلام فى معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية كما هو طريق المجتهدين وجميع ما ذكره
لا يدل على ان المراد بالفقه او بالتفقه وما ذكره قوله عم الحكم ما حكم به اعدلهما
وافقههما واصدقهما فى الحديث وقوله عم للمرئة الحرمة التى ابت الوطى فقد
تلك فرمت بعض شعرها باسنانها انها افقه منك وقوله عم لا باس بان يؤم
الاعمى اذا رضوا به وكان اكثرهم قراءة وافقههم وقوله عم حين سئل من الصلوة
خلف العبد لا باس بان يؤم الاعمى اذا رضوا به وكان اكثرهم اذا كان فقيها ولم يكن هناك
افقه منه وقوله عم حين سئل عن المرئة الح عن الرجل نعم اذا كان فقيهة مسلمة اذ الظا
ان المراد بهم من يحصل له معرفة بعض الاحكام وبينهم مدلول ثلثة احاديث مثلا
او ازيد بل ولو كانت تلك المعرفة بعنوان التقليد فكيف يستدل بامثال هذه على
وجوب التفقه بالمعنى المراد هنا ثم الظاهر الاية الكريمة ان الطائفة المتفقهة انما



انما ينذرون القوم بالمعارف التى حصلت لهم بعد النفر والتفقه ومن الظاهر
ان الخوف والحذر انما يترتبان على معرفة علم الاخرة ومعرفة افات النفوس وخفايا
لطايف الاخلاص ودقايق مفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشرف
التطلع على نعيم الاخرة وعذابها واسباب الخوف على القلب فهذه هى الفقاهة التى
امر بالنفر لتحصيلها واطلاق الفقاهة على هذا المعنى كان مشهورا فى الصدر الاول
لا مثل مسايل الطلاق والسلم والاجارة وكان هذا مراد من قال ان الله جعل الانذار
والتخويف علة غائية للتفقه فى الدين ولا ريب انه انما يترتب على تلك المسايل التى
قلنا ما الاصل فروع الفقه انتهى فسقط ما قال عليه ان هذا وهم فاحش لان الانذار
معطوف على التفقه وليس علة غائية له بل هما علتان غائيتان للنفر ووجه السقوط
ظاهر نعم سامح فى العبارة لظهور المراد ثم قال ومنها يعنى من ادلة وجوب الاجتهاد كفاية
قوله تعم فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد بهم العلماء فاستدل
عليه بما لا يحتاج الى ذكره فنقول اولا ان مقصود ما استدل به عن افادة مرامه غير خفى
فانه يتبين عنايته هى ان الاية تدل على وجوب السؤال ولما كان ايجاب السؤال على
الجاهل لا يتم الا بعد ايجاب الجواب على المسئول العالم ولا يمكن ايجاب الا بعد معرفة
المسئول عنه فيلزم وجوب تحصيل ملكة الاجتهاد التى يتم بها الجواب وثانيا انا لا نم
ان معرفة المسئول لا يتم الا بتحصيل الملكة كاملة كانت او متجزية بل من علم اية محكمة
او فريضة عادلة او سنة قايمة فهو عالم كما نص عليه النبى ص ولا يخفى ان هذا غير موقوف
على الملكة مطلقا فيكون الواجب على الجاهل ان يسأل هذا العالم ويكون من فوقهم
اعلم منه هكذا وان كان المراد بالاجتهاد مثل هذه المعرفة وبالمجتهد ما يتناول مثله
فنعم الوفاق والا فمن يطالب المدعى بدليل آخر حتى ننظر فيه قال ومنها الايات
الدالة على اليسر ودفع الحرج على وجه العموم وذكر قوله تعم وما جعل عليكم فى الدين

من حرج قال ومنها الاخبار الدالة على ذلك على وجه العموم ثم ذكر بعض الاخبار
اقول وهذان الدليلان انما يتمان لو ثبت ان معرفة الاحكام على طريق الاستنباط
الذي يسلكه المجتهدون ولو لم يكن واجبة لزم الحرج في الدين والمحدثون ينكرون
ذلك بل يقولون لو كانت واجبة لزم الحرج في الدين ولقد رايت انا بعض الناس
يعظم امر الاجتهاد بحيث يعد حصوله لاحد خرقا للعادة وشاهدت من احوال
بعض الفضلاء المحققين ما يدل على هذا التعظيم قال ومنها الاخبار الدالة على ذلك
الخصوص وهي كثيرة وقد اوردنا الجار رسالة فنذكر منها المعتمد منها قول الباقر عم
لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت فاني احب ان ارى من شيعتي مثلك
ثم ذكر احاديث بعضها يدل على جواز نقل قولهم عم الى من يريد العمل بقولهم من شيعتهم
كما روي عن معاذ قال قلت لابي عبد الله عم اني اجلس في المسجد فياتيني الرجل فاذا عرفت
انه مخالفكم اخبرته بقول غيركم واذا كان ممن يقول بقولكم اخبرته بقولكم فقال رحمك الله
هكذا فاصنع وبعضها يدل على الرجوع الى المحدثين من الشيعة واعترض على تتمات
ذلك بما لا كلام في جوازه لانه في الحقيقة رجوع اليهم عم وانما الكلام في جواز الرجوع
الى اجتهاد المجتهد وما يستنبطه من القواعد الاصولية قلت الغرض هنا كون التفقه
واجبا على الكفاية ورجوع العوام الى العلماء من غير تكليفهم بطلب الدليل والبحث
عن وجه الدلالة والخلو عن المعارض او كونه ضعيفا عن المقاومة باعتبار السند
او الدلالة ونحو ذلك وقد اشرنا فيما سبق الى ما تفصحاً به عن الشبهة وقلنا ان
المجتهدين لا يعملون بالرأي والقياس والاستحسان العقلي بل لا بد من استنادهم
في ذلك الى الكتاب او السنة النبوية او اثر صحيح ثابت الورود عنهم عم علما
او ظنا لكن من المعلوم الذي لا يشتبه على ذي مسكة ان فهم المراد من اخبار اهل
العصمة سلام الله عليهم لا يتيسر لكل احد حتى يكون الناس سواسية ويكون غرضهم



نحو ضبطهم كلهم الرجوع الى كتب الاخبار فان هذا مما لا يلتزمه محصل ولا ذو مسكة
كيف والاخبار متدافعة والاثار متعارضة من الجانبين متعارضة واقوال الطائفة
مختلفة ووجوه الدلالات متفاوتة قوة وضعفا كافهام الناظرين بل لا بد من قوة
ذوقية وطبع مستقيم وفهم سليم وتتبع شديد وبحث كثير وتوفيق رباني كيف
والجمع بين اخبارهم المختلفة واثارهم المتدافعة يحوج الى معرفة الكتاب والسنة
والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمطلق والمقيد وغيرها كما دلت عليه
اخبارهم عم ثم ذكر كلاما طويلا الذي حاصل مجموعه ان كل مكلف يجب عليه معرفة
ما كلف به ولا طريق اليها الا بفهم مراد المعصوم ولا طريق اليه الا للمجتهد فيجب على
غيره الرجوع اليه فصح قولنا ان الرعية صنفان مجتهد ومقلد والواجب على الثاني
الرجوع الى الاول والفرق بين المجتهد منا والمجتهد من العامة ان المجتهد منا يفتي
بما فهم من قول المعصوم عم وان احتاج فهمه الى الفكر والنظر والمجتهد منهم يفتي بما
يستنبطه من اصل قرره هو بنفسه والمقلد منا مقلد المعصوم في الحقيقة والمقلد
منهم يتبع هذا الناعق وانه ليست قاعدة اصولية عند الشيعة الا وهي اصل القاه
اليهم عم وليس شان المجتهدين الا التفريع وقد رخصهم المعصوم حيث قال لهم
انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وان الجمع بين الاخبار المتعارضة
يحتاج الى قوة ذوقية وطبع سليم وفهم مستقيم اقول وبالله التوفيق وبيده
ان المحقق ان اراد بالمجتهد من له معرفة باللغة العربية وبالاصطلاح الشرعي
وبفهم منطوق اقوال المعصوم ومفاهيمها اعني بها المعاني الالتزامية التي تسبق
الى الذهن بعد سبق المعنى المطابقي او المعنى المجازية التي نصبت لها قرينة
واضحة فما ادعاه مسلم وان اراد به من احاط علمه بكل ما روي عنهم عم او جلها
فاطلع على كل حديث ومعارضه وعلى كل عام ومخصصه وعلى كل مطلق ومقيده

ثم رجح احد المتعارضين على الآخر بواحد من طرق الترجيح ثم بعد ذلك كان
له قوة قوية بقية بها على ان يحكم في اللوازم والفرد الذين طال التشاجر في
لزومه وفرديته وعدمهما الف سنة بانه لازم او فرد بمقدمات ما ظنية لا تسمن ولا
تغني كما هو واضح لمن نظر في علم الاصول فما ذكره ثم وادلته قاصرة قوله فيجب على غيره
الرجوع اليه نقول نعم يجب على من لا يعلم مراد المعصوم الرجوع الى من يعلم ويتعلم
منه ولو بترجمة قوله ع بالفارسية بالشرط المعتبر في نقل الحديث بالمعنى قوله ان
الرعية صنفان نقول بل نحن صنف واحد قلدنا المعصومين عن الخطأ والجاهل
منا يراد به يرجع الى العالم به قوله والمجتهد منا الى قوله الا التفريع هاتان دعوتان
لا قاطع لهما الآما وحفظه كتب الاصول والفروع فانظر اليها وحسبك عن الاول
التهذيب والقواعد وعن الثاني الارشاد وشرح اللمعة ثم انه نقم عليك شاهد
وكفيل قوله وقد خصهم اقول هل الذي المعصوم اصلا ولا اقول كبرى حتى يقول
اصطلح لها بل اقول مسئلة يبتني عليها مسائل وفروع لا بد ان يتاملوا في
جهتها ثم لا يتصالحوا انها ابدا ام الذي عليهم ما يعلم منه الفرع من غير احتياج الى
نظر دقيق فان قلت بالاول فعليك باظهار مثال واحد وان قلت بالثاني فنعم الوفاق
ولا ينفعك واما الاحتياج في الجمع الى القوة القوية فلو ننكره وان كان مراده الجمع
بما ذكره الاصوليون وان كان مراده ما ذكر في الاخبار فلا احتياج الى كثرة قوة
بل الضعيفة تحمله ثم لا ثم كلف الكل بالجمع بل من بلغه المتعارضان وهو اشتهها
الى قوة ما ان كان التخيير الذي هو احد وجوه الجمع متعينا بعد العجز عن غيره
والا فلو المحقق هو ان النبي ص كان تحدث اصحابه فيفهمون حكم الله تعالى من قوله
وان احتاجوا الى السؤال سألوه فيعلمهم ما لم يكونوا يعلمون ثم ان الحامل
يحمل الحديث الى البلد والبراري والمفاوز فينقله الى اهلها والكل يعمل



يعمل بما فيهم فيعمل بالعام الى مجئ المخصص وبالمطلق الى مجئ المقيد وبالذي
وبالذي سينسخ الى ورود الناسخ وهكذا كان الامر الى اوائل زمان الصادق
ع فجمع بعض اصحابه بعض الاحاديث المتعلقة ببعض ابواب الفقه وكان هو ومن
منعه ذلك الاصل يعملون به مع انه لم يستقص كل عام فيه مخصص ولا كل مطلق
فيه مقيد ولا لكل ما فيه معارض ولم يكن هؤلاء متوقفين من العمل به حتى
ينظروا في اصل آخر هل فيه مخصص ام لا ولو نظروا اليه بل الى جميع الاصول كالا
الاربعمائة لا امكن ان لا يظفروا بشئ كيف وقد يكون العام في كلام معصوم والخاص
في كلام الخلف ثم ثم لم يكن في اكثر الاصول من الاحاديث الدالة على وجوه التراجيح
عين ولا اثر والائمة ع كانوا عالمين بان شيعتهم هكذا يفعلون ولم ينقل عن واحد
منهم ع منعهم عنه وهكذا كان الامر الى زمان تاليف الكتاب المنيف الجامع الكافي
فكان من عنده يكتفي به الى زمان تاليف الفقيه وهذان الجليلان صرحا بجواز
العمل بما في كتابيهما وكان العمل على هذا الى زمان تاليف التهذيب فاجتمع فيه اكثر
فظ التعارض اكثر مما كان فيالت الشيخ يختار من وجوه التراجيح التخيير ليسهل الامر
ولكنه شكر الله سعيه جمع بين المتعارضين بما يمكن لمصلحة هو اعلم بها فنحن انما
ندعي ان التكليف المستمر لم يتغير فمن كان عنده الكافي مثلا يجوز له الاكتفاء بما
فيه من احاديثها من المناطيق والمفاهيم على النحو الذي اشرنا اليه مرارا فان
ظهر له مخصص او مقيد عمل بمقتضاهما وان من له معارض فان بلغه وجه واحد
من وجوه الترجيح يجرى فيها عمل به يجريه فيه وان بلغه اكثر من واحد عمل بمقتضاه
ولا بد له مع تعارض وجوه التراجيح عنده من ترجيح لواحد او التخيير وان بلغه
شئ فليسأل من الاعلم حتى يظفر به وهكذا حال من اجتمع عنده الكتب الاربعة
او ازيد ولا يجوز له منع من لم يجتمع عنده عن العمل بما عنده وايجاب الاحاطة

بما الدية او قبول ما فهم وان جاز له تكليفه بواحد منها وجاز لم ايضا قبول قول الاعلم
من حيث انه مراد المعصوم ثم بعد ان لا يتعدى الا علم المناطيق والمفاهيم البتة
وقد ظهر مما تلونا عليك ما يجب على العامي الاعجمي الذي لا يعلم شيئا وما على العالم
المجيب له والاولى له الرجوع الى المحدث الماهر ان اجتمع مع غيره بل الاولى
لعزة الرجوع اليه اللهم الا ان يحكم ذهنه بان الماهر قد غلط لاعوجاج في سليقته
او شبهة دسخت في ذهنه لعدم المخالطة وترك الهوى وانما اطنبنا الكلام لان المقام
حقيق به ويعجبني ان اختم هذا الكلام بذكر ما ذكره الشيخ البارع ره في رسالته المذكورة
والمحدث الماهر في هداية الامة من الاحاديث المتعلقة بالمبحث والمنقول منه
الكتاب الاخير قال قال الصادق ع اياك ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه
في كل ما قال وسئل ع عن قوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله
فقال اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا لهم
حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون وسئل ع فقيل له كل
من نصب دونكم شيئا فهو ممن يعبد الله على حرف قال نعم وقال ع من اصغى الى
ناطق فقد عبده فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان الناطق
عن الشيطان فقد عبد الشيطان وقال ع ما جعل الله لاحد خيرا في خلاف امرنا
وقال ع من دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله البتة الى الفناء ومن ادعى
سماعا من غير الباب الذي فتحه الله لخلقه فهو مشرك والباب المامون على وحي الله
محمد ص وقال ع كذب من زعم انه يعرفنا وهو متمسك بعروة غيرنا وقال ع اعرفوا منازل
الرجال منا على قدر روايتهم عنا وكتب اسحق بن يعقوب الى المهدي ع يسأله
عن الحوادث الواقعة في زمان الغيبة فورد التوقيع بخطه ع واما الحوادث
الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم

در ذكر بعض الصادر المتعلقه المحدث



وسئل العسكري ع عن كتب ابن فضال فقال خذوا بما رووا وذروا ما راوا
وكتب ابو الحسن ع الى رجل لا تاخذن دينك من غير شيعتنا وروي عنهم ع انه لا عذر
لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وكتب ابو الحسن الثالث ع
الى رجلين سألاه عمن ياخذان معالم دينهما اصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا
وكل كثير القدم في امرنا فانقح مما قلنا ان الادلة التي اقاموها على جواز تعويل
المجتهد المطلق على ظنه لو دلت على مرامهم لدلت على جواز تعويل المتجزي ايضا
وهي عندنا دالة على جواز تعويل من هو دون مرتبة من المتجزي على ما فهمه
عن قول المعصوم ولكنه لا بد عندنا في الفهم الظني من قطعي دال على جواز التعويل
عليه قوله ان اراد بالكمال الشمول قلنا هو الظاهر من كلام المحقق كما سلف
قوله اذ العلة يجب ان تكون مناسبة اقول قد بينا مناسبة الملكة الكاملة
للبعد من الخطا ولا شك ان الابعد عن الخطاء اشد مناسبة الى جواز الاعتماد
على الظن الحاصل بتوسطه من البعيد ونحن لم ندع سوى ذلك قوله وظاهر
ان الظن الخ لم ندع مدخلية الظن بل ادعينا مدخلية ما يحصل به وهو القوة
قوله الثاني ان التقليد مذموم الخ ان كان مراده بالتقليد قبول قول غير
المعصوم فلا ريب في مذمته عقلا وعقلا اذ كل عاقل يعلم ان اتعاب النفس والزام
الناس ما لا يعلم وجه حسنه من العقل او الشرع بمجرد ان ابا فلان قاله مع انه كاحاد الناس
لا يثاب بالطاعة ولا يعاقب بعصيانه لا يرتكبه الا من خرج من ربقة الانسانية
فلا يقيم على ضيم يراد به الا الاذل لان غير الحق والوثن بل النامال يحكم بان اهل
الراي والاستحسان لبسوا على العوام امر دينهم حتى ظنوا ان قولهم قول الله ورسوله
وان الله ورسوله اوجبا عليهم قبول قول هؤلاء فاطاعوهم في كل ما قالوه ولو
علموا حقيقة الامر لما اطاعوهم وان اراد به ما يشمل قبول احدنا من الثقة الامين

قوله من حيث انه قول المعصوم ع ومراده ظني بمذموم وبالجملة التقليد المذموم
لم يخرج عنه العامي الصرف والذي ليس بمذموم لم يخرج عنه احد نعم الفرق هو
ان بعض الناس يطلع على ما قاله المعصوم ع ويفهم منه مراده وبعضهم لم يطلع
عليه ولو اطلع لا يفهم المراد فالعالم يفهم مراده ع **قوله** فنقول اتباع الظن
مذموم اتباع المعصوم ع ظنا ليس بمذموم اذ دل القاطع على جوازه ويستوي
فيه العامي وغيره من المطلق والمتجزي واتباع غيره او اتباعه اذا لم يدل القاطع
على الجواز مذمومان ويستوي فيه ايضا العامي وغيره **قوله** واذا كان هناك
امران الخ النظر في تقرير الاول وهذا التقرير يقتضي ان يكون مراده من احد الامرين
التقليد وهو الفرع ومن الامر الآخر هو العمل بالاجتهاد وهو الاصل ومراده من
الترتب ان العمل باحدهما فرع عدم جواز العمل بالآخر فحاصل هذا الكلام هو ان
الاصل الاجتهاد ولا يعدل عنه الى التقليد الا مع القطع بعدم جوازه **قوله**
خرج عنه العامي الصرف الخ لم يخرج عنه غير المجتهد المطلق فظ ان الدليلين يشملون
المطلق والمتجزي وغيرهما ايضا **قوله** قال في الذكرى الخ هذا الحديث الشريف
يدل على اعم من المتجزي اذ لا ملازمة بين العلم بشيء من القضايا والملكة كاملة
كانت او ناقصة الا ان يدعوا الاجماع على اشتراط الملكة في القاضي وفيه ما فيه
**قوله** يفضي الى الدور اقول قال الفاضل الجواد في شرح الزبدة قالوا ثانيا
لو صح التجزي لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي في مسألة فقهية كاستحباب
التسليم مثلا موقوف على صحة اجتهاده في مسألة ان الاجتهاد يتجزى وان صحة
اجتهاده في هذه المسألة موقوفة على اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر
فانا نمنع كون صحة الاجتهاد في مسألة فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسألة
التجزي وانما يتوقف على صحتها نفسها على ان التوقف فرع المغايرة وظ ان صحة



صحة اجتهاده في المسألة الفقهية هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد
فلو تغايرا فيه نظر لان تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون
العلم به متوقفا على الاجتهاد فيه ويلزم توقف الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو
دور لانا نقول الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع فلا مانع من
توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول فالمغايرة موجودة فيشكل
بان العمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمناه لكن نقول الظن انما يجوز العمل به
للمجتهد اما المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو ظني فيتوقف العمل بالظن على
العمل بالظن وهو دور فتأمل انتهى اقول من العجب ان من يدعي الدور ما
اراد المسألة ظاهرا كما تراه مع ما فيه من وجوه النظر بيان ذلك ان صحة اجتهاد
المتجزي في مسألة الفروع مسألة اصولية ثبت بدليل ظني كما هو المفروض فصدق
ان قولنا اجتهاد المتجزي في الفروع صحيح موقوف على صحة اجتهاده في الاصول
ولا ريب في تغاير الموقوف والموقوف عليه في هذه المرتبة ولما كانت المسألة الثانية
ايضا اصولية ثابتة بدليل ظني يصدق ان قولنا اجتهاد المتجزي في الاصول صحيح
موقوف على صحة اجتهاده في الاصول وهاتان غير متفاوتين وظ ان الموقوف
في المسألة الاولى ما صار على هذه التقدير عين الموقوف عليه ليلزم الدور
وان المنع لا توجيه له وكذا دعوى عدم التغاير ولعله تأمل او تنظر فيها لما
لما قلناه واما قوله وانما يتوقف على صحتها نفسها فيرد عليه ان صحة مسألة التجزي
في نفسها ليست الا كونها مطابقة للواقع ولكنها لما ثبتت بالدليل الظني فلا يجوز
له العمل بما حصل من الظن الا بعد ثبوت جواز العمل به في الاصول وظ ايضا عدم
التوجيه بجوابه عن قول القائل ان تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه وذلك لان
مقصود القائل هو ان الظن الحاصل بجواز تجزي الاجتهاد في الفروع وهي المسألة الاصولية

متوقف على الظن بجواز الاجتهاد اى جواز العمل بالظن بجواز الاجتهاد فى المسئلة
الاصولية والجواب عنه هو عدم لزوم الدور ح وان جواز العمل بالظن فى الاصول
ثبت بالاجماع القطعى ولعله اراد ان جواز تجزى الاجتهاد فى الفروع متوقف
على جواز الاجتهاد فى الاصول والثانى متفق عليه وليس عين الاول حتى يلزم
الدور ويرجع الى ما قلناه وظ ايضا ان مرجع الدور هو ما قاله اخيرا من توقف
العمل بالظن على العمل بالظن وماخذه كلام المحقق صاحب المعالم كما نقل المص
ولا يخفى انه لا مغايرة فلا دور لانه عبارة عن ان تكون هناك شيئان كل
منهما علة للآخر بواسطة او دونها كما عرفه فى المواقف وقال الشارح الفاضل
مولانا محمد صالح لان جواز تجزى الاجتهاد فى فرع من الفروع يتوقف على صحة اجتهاد
المتجزى فى مسئلة تجزى الاجتهاد وصحة هذا الاجتهاد يتوقف على جواز التجزى يعنى
به جواز تجزى الاجتهاد فى فرع من الفروع حتى يلزم الدور اقول عدم التوقف
ظ لا خفاء فيه فكيف صار مثل هذا الامر مشتبها على مثل صاحب المعالم وبالجملة توجيه
الدور على النحو الذى يمكن ان يشتبه على مثل هذا المحقق لا يخ من اشكال واقول
يمكن ان يدعى الافضاء الى التسلسل بان يق ان جواز تجزى الاجتهاد فى الفروع
مسئلة اصولية وليست ضرورية فلا بد لها من دليل فان دليل قطعى عليها كما
هو المفروض فيستدل عليها بدليل ظنى وجواز الاعتماد على الظن الحاصل
من هذا الدليل يحتاج ايضا الى دليل آخر والمفروض عدم القطعى اصلا فى صحته
فيستدل عليه بدليل ظنى آخر وهكذا ويمكن ان يق ان قوله وتعلق بالظن فى العمل
بالظن عطف على قوله يفضى واشارة الى التسلسل والجواب عنه يجى انشاء الله
عند الجواب عن الدور **قوله** وظاهر هذا الكلام يشير الى بعضها اخرناه
**قوله** والحاصل ان الكلام حق فيه وقد اشار الى هذا فيما سلف ولعله سيشير



سيشير اليه ايضا **قوله** فالبديهة تحكم الخ الظ ان مثل هذا المكلف ينظر الى
اقوى الظنين اذا كان ما فهمه من كلام المعصوم كما هو عندنا او ادى اليه اجتهاده كما
هو راى الاصوليين مخالفا لقول الاعلم او المجتهد المطلق فان كان فهمه او اجتهاده
ارجح عنده من فهم الغير او اجتهاده فيتبع ما فهمه او استنبطه وان كان بالعكس فبالعكس
وهذا يجرى فى المطلقين ايضا اذا كان احدهما اعلم من الآخر وكانه ادعى الاجماع
على عدم جواز تقليد المطلق لغيره وان كان اعلم مطلقا اى سواء كان اطمينانه
بما اجتهد اقوى عنده من اطمينانه بقول الاعلم او كان اضعف والحاصل ان
الانسان قد يحصل له الظن بشئ ثم يعارضه دليل فيصير مقتضى الثانى ارجح عنده
فيرجع الظن الاول بالنسبة الى الثانى الى الوهم فيصير العمل بالثانى متعينا ومع
ذلك فدعوى الاجماع على خلاف فى بعض الصور لا يخ من غرابة **قوله** غير صحيح
قد عرفت انه لا توجيه لهذا الدور والجواب عنه ان جواز عمل المتجزى باجتهاده
فى مسئلة فرعية خاصة موقوف على جواز عمله باجتهاده هذه المسئلة اصولية
تتوقف على دليلها فان اكتفى فى مسائل الاصول بالظن فليكتف هنا به ولا
فرق بينه وبين المطلق وان لم يكتف به فنقول ان لنا دليلا قطعيا على لزوم
الاكتفاء بالظن فى هذه المسئلة تقريره ان المتجزى لو لم يجز له التعويل على الظن
فى هذه المسئلة للزم التكليف بما لا يطاق اذ لا شك فى بقاء التكاليف عليه فلا بد
له اما من الاجتهاد واما من التقليد وكلاهما لا يجوز له فى هذا الفرض لان
كلا منهما يحتاج الى القاطع ولا قاطع هنا اصلا فان قلت ان القاطع دل على
جواز تعويل المطلق على ظنه وكذا على جواز تقليد غيره له فيقلد فى هذه المسئلة
ثم يبنى على اجتهاده فى غيرها قلنا لا قاطع على جواز تقليد غيره له الا فى العملى
واما المتجزى فمندرج تحت ما دل على ذم التقليد لاسيما التقليد فى الاصول

اذ قد ادعى عدم جوازه لكل مكلف فبنآء الامر عليه ظاهر البطلان ثم بعد اللتيا
والتي بثبت مطلوبنا وهو ان يعمل في الفروع بظنه بعد ان يقلد غيره في جواز
اعتماده فيها عليه هذا حاصل ما افاده ره والحق ان الادلة الاصولية اكثرها
لا تفيد الا الظن وان عدم جواز التقليد في الاصول ان كان اجماعيا فهي في
اصول الدين لا الفقه واجاب شيخنا البارع في الرسالة من الدور بان التجزي
المتنازع فيه هو التجزي في المسائل الفرعية اما المتجزي في الاصول فجائز اجماعا كما نقله
شيخنا البهائي ره في الزبدة وغيره وح لا يلزم الدور وحاصله ان القطعي وهو الاجماع
دل على انه يجوز لمن حصل له الظن بمسئلة اصولية ان يعمل بمقتضاه على ما يظهر من
النسخة التي عندي من شرح الشيخ الفاضل ولا يخفى ما فيه من سهو ويمكن ان يكون
مراد الشيخ القطع بناء على ان ادلة الاصول قطعية كما هو المشهور عندهم ثم ان
بعض الفضلاء قدس سره قرر الدور هكذا حصول علم المتجزي بان ظنونه في
المسائل متبعة موقوف حصول علمه بان ظنه في مسئلة المتجزي متبع وبالعكس
فيلزم الدور اقول لا وضوح له اصلا لان طرفي الدور لا بد من ان يصح ان
يعلل احدهما بالاخرى حتى يلزم على الخصم الدور وههنا لو قيل له بما ذا تعلم
ان ظنونك في بعض المسائل الفرعية متبعة لقال لاني حصل لي الظن من دليل
اصولي بانه يجوز لمن حصل عنده جميع ادلة بعض المسائل العمل بظنه لان المفروض
انه لا دليل قطعي عليه وحصل لي الظن العمل بان ظني هذا وهو الظن في مسئلة
التجزي واجب الاتباع فلو قيل له ثانيا من اين حصل لك هذا العلم لا يجب بل يجوز
ان يجيب ظاهرا ولا الزاما بقوله لاني اعلم ان ظنوني في بعض المسائل الفرعية
متبعة بل يكتب لانه لا قاطع له اصلا ويقول ان الاجماع وقع على ذلك في
المسائل الاصولية وان لم يقع في الفرعية وبالجملة منها اقول ظهر من هذا الجواب عن التسلسل



التسلسل ايضا اذ قد انتهى الامر الى الاجماع القطعي عندهم **قوله** مستبعد
التعلق بالاستبعاد في امثال هذه المسائل التي عليها بناء مسائل الدين الحنيف من
مثله ره مستبعد **قوله** ثم لا يخفى الخ اقول هل الكلام في الاحكام الواقعية خارجة
عن الاحكام الخمسة المشهورة وهل يكون ورآء عنادان قرينة ولو فرضنا ان
الغايب المنتظر عج حضر وافاد جميع الاحكام الواقعية ايفيدها على غير الطريق الذي
افاد عليه اجداده الطاهرون عم الاحكام الظاهرية او يفيدها على طريقتهم عم
والحاصل ان ملكة الاستنباط من الكتاب والسنة لا يتوقف حصولها على كون
المستنبط واقعيا او ظاهريا فلو ان الائمة عم قالوا اغسل رجليك وقال المنتظر عم
امسح رجليك وهل يكون ملكة استنباط وجوب احدهما مغايرا لملكة استنباط
الآخر وعدم تناهي اشخاص المسائل لا يمنع حصول الملكة ولعل غرض المصنف
لا يمكننا لان العلم بجميع الاحكام الواقعية وشتان ما بين الغرض وبين مفاد
اللفظ **قوله** وهذا مما يقدح الخ قد عرفت ان غاية ما يحصل من تنقيح المناط عند
القائل به الظن فتذكر **قوله** البحث الثالث الخ قال الشيخ الفاضل الحر في شرح
الوسائل قال الشهيد الثاني في رسالة الاجتهاد الموسومة بالاقتصاد التي الفها
في آخر عمره الفكر والاستدلال غريزيان للانسان لا يحتاج فيهما الى البيان
كما اشار اليه جل جلاله فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله فطر الناس عليها
وبناء النبي ص كل مولود يولد على فطرة الاسلام وابواه يهودانه وينصرانه
ثم استدل على ذلك بكلام طويل ثم قال ان هذه المرتبة الفطرية مع الاثبات
والتنبيهات الشرعية لا تتوقف على تعلم علم مدون وان توقف على تعليم معلم
وذلك لوجوه ثم استدل على ذلك بادلة عقلية وشرعية ثم قال في الكلام
على تعلم علم الكلام علم انه علم اسلامي وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته

مما الرديف عليه الاصطلاح لعلي

وزعموا ان الطريقة منحصر فيه اذ هو اقرب الطرق والحق انه ابعدها واصعبها
واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبى ص عن الخوض فيه ثم ذكر جملة من مناهي
النبى ص والائمة ع ثم قال ليت شعري ان هولاء الجماعة هل لهم دليل عقلي او نقلي
على وجوبه او استحبابه او بمجرد تقليد ابائهم واسلافهم فهم على اثارهم
مقتدون وانهم هل يعترفون بايمان السابقين على تكوينه ام ينكرونه وهل
يعترفون بايمان العوام الغافلين عنه او لا يعترفون قال فان اقروا واعترفوا فما فائدته
والا فكيف يعاشرونهم بالرطوبات مع اعتقادهم ان عدم المعرفة بالاصول كفر
والكافر نجس وكيف يجوز الاشتغال بالمباح او السنة مع التزام ترك الواجب وكيف
يجوز الاشتغال بالواجب مع استلزامه ترك ما هو اوجب منه فدعهم يخوضوا
ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون ثم قال في حال بيان المنطق ان من كان
له قوة فكرية يتفكر ويستدل وان لم يتعلم المنطق ولو كان المنطق مميزا لما صدر
الخطاء من المنطقيين والعذر بانه ناش من عدم الرعاية غير مقبول لتمادي النزاع
في مدة مديدة والمنطق لو سلم انه عاصم فانما يعصم الامن الواقع من جهة الصورة
لا من حيث المادة كما لا يخفى ثم اطال المقال في الاستدلال الى ان قال وناهيك بهذا
دليلا على عدم فائدته ثم قال بعد ابطال قول من قال بوجوبه واستحبابه لو سكتنا
عن القول بحرمته فاسكتوا عن القول بالاستحباب حتى نسكت كلنا عن ما سكت الله
عنه ثم ذكر ثم ان الشكل الاول لبديهي والباقي لا فائدة فيه الان يرد اليه وان
الاستثنائي بديهي واكثر التصديقات بديهية والباقي غير محتاج اليه ثم قال ان الصرف
والنحو واللغة يكفي فيه التقليد والراي واما الاصول فلا وشك في سقوط مباحث القياس
والاستحسان وامثالها عنا وحكم المسائل التي هي داخلة في العربية حكمها وكثير
من مباحثه لا طائل تحتها والقدر الضروري كالاطلاق والتقييد وطرق العلم



العلم المخلوص من تعارض الامارات ذكرها الاصحاب في الكتب الفقهية الا
بحيث لا مزيد عليه فالحكم بوجوب تعلم هذا العلم مطلقا يحتاج الى دليل الى
ان قال ولو تنزلنا عن هذه المرتبة فلا وشك في كفاية جانب من العلوم الثلثة
ولا يحتاج الى الاجتهاد فيها بالاجماع ولا الى المهارة بالمعرفة التامة لعدم ضبطها اذ فوق
كل ذي علم عليم انتهى وقوله والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة اه مبيحي انتم
نعم انه يمكن للاعجمي في الزمان السابق وفي هذا الزمان ان يحصل له كمال القوة
من غير الاحتياج الى الثلثة قوله مما يتوقف عليه الاستنباط اقول ان كان غرضه
ان مسائل الاصول تستنبط منها الفروع استنباطا ظنيا فهذا مما لم ينكر ولكنا نقول
اي دليل دل على جواز الاعتماد على هذا الاستنباط وان اراد ان تلك المسائل مما
لا بد منها وانحصرت مدارك فهمها فيما مبيحي انتفى الجواب منه قوله واعلم ان العلوم
المذكورة قد عرفت حالها مما نقلنا عن الشهيد ره قوله تلك اعلم ان مباحث
علم الاصول ع تفصيل ما ظهر لي في هذا البحث وان اشرت اليه سابقا هو ان المكلفون
بالاوامر والنواهي التي تضمنها القران المجيد وحديث المعصوم فلا بد لجميعنا او
لبعضنا فهم المقصود منهما منقول من تصدى للفهم لوجوبه عليه عينا او كفاية لا بد ان
يحصل له كمال المخاطبين الحاضرين من العرب او غيرهم الذين تعلموا لغتهم حتى
صاروا في الفهم مثلهم فعلى هذا لا شك في اعتبار المسائل التي نصير بتعلمها عا
رفين باللغة العربية وعرف القران والحديث وسواء تضمنها علم الاصول ام
غيره من العلوم ولكن لا ريب في ان ضرورتنا لا يتوقف على تلك المسائل
التي دونها الاصوليون وتصدوا الكلام فيها وعليها اذ العربي القح بعد ما تتبع
الاحاديث واطلع على عرف القران والحديث بتتبعه مستغن عنها وكذا غيره
اذا عاشر العرب وتعلم لغتهم على نحو ما يتعلم ذو لغة غيره وتتبع لزم العرف الخاص

بل الفهم المستند اليهما اوثق من فهم من عرف اللغة العربية من كتب اللغة و النحو
والصرف ويشهد له تتبع احوال الناس والرجوع الى حال النفس مع الانصاف بل
نسبة الثاني الى الاول كنسبة من يقول الشعر لعلمه بعلم العروض الى من يقوله بسليقته
مع ان فهم بعض المعاني يتوقف على ايماء وتلويح لا يمكن لمن دون اللغة التعبير عنه
الا بلفظ غير صريح او موهوم بخلاف المتقدم مع المعاشرة لاهل هذه اللغة وتتبع
كلامهم يفهم ذلك المعنى وربما يحصل لصاحب هذا الطريق القطع بالمراد لانه
تابع لوجدان نفسه وتتبعه واستقرائه وتجربته وغيره يقلد غيره في هذه الامور
ثم مما يقضي منه العجب اعتماد من يقابل قول سيبويه بالنص فيقول في معارضته
من يقول ان الباء تفيد التبعيض لان المعصوم ع قال ان المسح ببعض الوجه في
التيمم لمكان الباء في قوله عز وجل وامسحوا بوجوهكم ان سيبويه قال في خمسة عشر
موضعا من الكتاب ان الباء لا تجيء للتبعيض فسبحان من لا تنقضي عجائب ملكه
وهذه منها وكل ميسر لما خلق له وليس تحصيل المعرفة بهذه الطريقة منحصرا في
من كان من زمن الامام بل نحن وهم سواء في هذا وانما دون العلماء هذه المسائل
لتسهيل الامر للمتوقف قال الشيخ الحر في شرح الوسائل ان التوقف المدعى واضح
البطلان فان كثيرا ممن لم يقرأ العلوم المذكورة يفهم الاحكام او اكثرها من
ظواهر الآيات والروايات او اكثرها اقل الظن ان مراده بمن لم يقرأ العلوم المذكورة
من علم تلك اللغة وتعلمها من غير طريق العلوم المذكورة كما اشرنا اليه فظ انه لا محال
لانكار مدخلية تلك المسائل في فهم المدارك كما لا وجه لانكار حصوله بغيرها وان الطريقة
الاخرى بل الاولوية ان تيسرت وهذه حال بعض المسائل الاصولية بالنسبة الى
الفروعية المنصوصة واما المسائل التي لا نص عليها فلا مرية في امكان استنباطها
من القواعد التي اخترعوها وما بنوها على زعمهم شيدوها ولكن نقول ان هذه



هذه القواعد اما ان يكون مستنبطة من الكتاب والسنة كقاعدة عدم نقض اليقين
بالشك وعدم جواز التكليف فوق الوسع واما ان تكون مدلولة لبراهين قاطعة لا مجال
للشك فيها واعني بهما ما ثبتت لعقول بالقبول لا ما يدعي احد قطعيته والآخر ينكرها
واما لا ذا ولا ذاك بل تكون مقدماتها امورا ظنية لا يدل دليل على اعتبارها كتابا
ولا سنة فهذه الاخيرة ينبغي الكلام في ردها وقبولها فنقول ان المسألة التي تستنبط
منها اما ان يمكنا ادراجها في عام او مطلق من الكتاب والسنة بحيث يعلم الحكم فيها
بها من الوجوب والحرمة وغيرهما او لا وعلى الاول لا احتياج الى القاعدة الاصولية
بل لا عبرة في الفقه لمن يستنبطها منها ويترك ما امرنا بتبعها لو فرضنا انه يستقل
عن مدرك الحكم وعلى الثاني فقد ذكرنا في الحواشي السابقة حكم ما لا نص فيه بخصوصه
فارجع اليها ونشير اليها هنا اشارة خفيفة فنقول تلك المسئلة اما ان يمكن الاحتياط
فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا
عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا نصلي فيها ونقول
للمستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه
فاعمل بالاحتياط ولا يغرنا واياك الجهل بالحكم ولا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب
والحرمة عند فرض دليل انتفى جميع الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي
يدل على احدهما فنعمل بالعمومات المطلقة فنفعل عملا بقوله ع كل شيء مطلق حتى
يرد فيه النهي او بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا لم يكن عبادة
او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او نتركه عملا بقوله ع وشبهات بين ذلك
فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف كما ان عدم الافتاء وقوف وبالجملة فنحن
ببركات ائمتنا ع لا نحتاج الى القواعد الظنية اصلا ولو تاملت لوجدت منا صنا

للمسائل التي فرعها المشهور على المسائل الاصولية من طريق الاحتياط ودفع الحرج
واستحالة تكليف ما لا يطاق وقس عليها نظائرها قوله لعدم تغير العرف في زمانهم
ح اقول ان لم نعلم تغير العرف فلا باس علينا اذ الحجة الآن احاديثهم وما كلفنا
بازيد مما فهمنا منها وان علمنا تغير العرف فمن اي طريق نثبته امن الكتاب او السنة
او الاجماع الكاشف عن قول المعصوم او من تلك الادلة الضعيفة الاصولية وكيف شعري
هل نثبت العرف بقول من يقول بان الامر للوجوب ام بقول من يقول انه للندب ويقول
من يقول انه للفور ام بقول من يقول بانه للتكرار ام بقول الجميع او الكل وحكم الله في
امرنا الائمة ع باتباع اداتنا قوله ولا يمكننا ح اقول ان لم يمكنك فاتعال او اترك
عملك بقوله ع كل شيء مطلق او احتط عملك بقوله ع احتط لدينك بما شئت او اترك
عملك بقوله ع فارجعه قوله تلك ليس شيء من هذه المباحث ح اقول ليس في علم
الاصول الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المختلفة فاي بأس من كان قبل تدوين علم
الاصول وان كان كابن السكيت وخليل في علم اللغة والنحو وكان ذا على في الصرف ما
يفعل او لا يفهم علومهم ولا يمكنهم فهم مقاصد امامهم قوله فلو ثالاتم حصول
الفهم نعم ان امكن حصول الفهم كما حصل لغيرنا حصل لنا ايضا والا فليس علاج ما يتبع
الادلة الظنية التي لا رخصة في اتباعها قوله ولم يظهر له مدرك ح الم يظهر
لنا حال ما لم يظهر له مدرك بلى ورب الكعبة ظهر لنا قوله والقائل بالاستغناء
ح بل نقول اسلم هذه المسائل بركات الائمة ع قوله وبالقرائن المفيدة
للعلم ح سيجيء انشاء الله ان القرائن المفيدة لجواز عملنا بهذه الاحاديث الشريفة
الموجودة عندنا موجودة قوله ان ما ينكرون ما ليس له مثل تلك القرائن ح
قوله وبعض آخر من عاداتهم وعرفهم ح قد عرفت ان من اول ظهور علم الاصول
وقع الخلاف بين ارباب هذه المسائل فكيف يتصور ان يكون احد طرفي

طرفي المسألة عند اهل لغة واحدة في زمان واحد وعرف واحد معروفا عند
بعضهم ومجازا للخلاف عند بعضهم بحيث استدل كل واحد من طرفي الخلاف
على دعواه بادلة دقيقة لا يصل اليها الا فكر الاوحدي من العلماء المدققين
العارفين باكثر العلوم الدقيقة قوله مثل احتمال بطلان الصلوة اقول
هذه مسألة فرعية والاولى في التمثيل بان الامر والنهي هل يجوز اجتماعهما ام لا
ومن العجيب ان مسألة وجوب المقدمة كانت عادية عرفية لهم وهم في المسألة الاخيرة
محتاجون الى السؤال ولكن لم يخطر ببالهم قوله بل نحن ندعي ح قد عرفت حال
التوقف اقول روى الكليني ح لا منافاة بين هذه الاخبار اذ يندرج الربع
الذي فيهم والذي في عدوهم في الثلث الاول وكذا يندرج فيه الذي فيه خير القبل
والبعد والفصل لان من كان قبلهم لا يخلو من الصديق والعدو وبالقبيلة اليهم
اما العرض ولا يتم عليه في الميثاق والقبول وعدمه واما الاول عدو الله عدو لاوليائه
وهم افضل اوليائه واعداء اعدائه وقس عليه حال الصديق فهو فيهم ومنهم ويكون
كل عدو سابق وولي متقدم اشارة ايضا الى مثله من المتاخر فيكون فرعون مثلا
اشارة الى رجلين بل رجال وكذا مؤمن آل فرعون وهذا بطن من بطون القرآن
واما القسمة ارباعا واثلاثا فهو امر اعتباري وان شئت قسمته اخماسا خمس حلال وخمس
خيرها قبلنا وخمس بيننا ما بعد الى آخر القسمة قوله والجواب من وجوه اما اقول
قد مر عند ذكر الادلة كلام البسيط ونقول هنا ان ما يستفاد من القرآن المجيد
لا يخلو عن اقسام ثلاثة الاول امور صارت ضرورية للدين وليست محتاجة الى الدليل
كوجوب الصلوة والزكوة والصوم والثاني ما يستنبطه من له ملكة الاجتهاد في
الجملة مطلقا كان او متجزيا بل فيهم من يعلم لغة العرب والاصطلاح الشرعي وان
احتاج الى تامل قليل ويكون الاستنباط بطريق لا اشتباه فيه ولم يخالف فيه

احدها من اهل الاستنباط الثالث ما فيه الاشتباه وهو المستنبط من المتشابهات
والقسم الاول ليس مما نحن فيه واذا تأملت ايات الاحكام وجدتها جلها من الثالث
والقول فيه من غير نص زيغ وضلال والخصوص مغنية من الثاني والعرض على
كتاب الله انما هو على الاول والثاني وسر المتشابه لا يخفى على من نظر الخبر نفي
حسبنا كتاب الله انما قلنا فالقول بعدم استفادة شيء منه من غير نص تفريط والقول
باستفادة جميع ما يمكننا استفادته منه من غير معونة النص افراط وخير الامور اوسطها
**قوله** وهناك شكوك الاولى اه **اقول** كل حديث لا يخلو اما ان يكون له معارض
اولا والاول قد يحتاج الناظر فيه الى الترجيح ومن ما ذكره المعصوم ثم بقوله الحكم ما حكم
به اعدلهما وافقههما واصدقهما او بقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك وهذا القسم من الترجيح يحوجنا الى علم الرجال وان كان في بعض الاحاديث
ولكن لا مطلقا بل على تقدير ان لا يكون لنا قراين مفيدة للقطع بصدور الخبرين
جميعا من المعصوم ثم اذ لو فرضنا وجود قراين كذلك فلا فايدة في العلم بالاصدقية
والاعدلية اللهم الا ان نقول يجب علينا تعبدا ملاحظة الاصدق والاعدل
وان لم تفدنا شيئا وكذا ان فرضنا حصول الظن بصدورهما منه ثم وعدم افادة
الاصدقية والاعدلية رجحانا لاحد الظنين وكان هذا فرض غير واقع والثاني
اما ان يكون معمولا به عند اصحابنا اولا وعلى الاول فلا يحتاج الى ملاحظة السند
اذ الظن الحاصل من الشهرة ليس باقل من الظن الحاصل من شهادة علماء الرجال
والثاني اما ان يكونوا عاملين بخلافه او ساكتين عنه وعن خلافه حكمه وعلى
التقديرين اما ان يدل على الوجوب والحرمة او على غيرهما من الاحكام فعلى تقدير
العمل بخلافه وعدم العمل لا يحتاج ايضا الى ملاحظة السند هذا اذا عمل بخلافه
كل العلماء قديمهم وحديثهم او قديمهم من الذين كانوا في زمان المعصوم



المعصوم ثم او قريبا منه بحيث يعلم فيه مذهب المعصوم عليه كما يعلم اهل كل ذي مذهب
مذهب امامهم في زمانه وفي القريب من زمانه فلا يعمل ايضا بالخبر ولما عدم عمل
المتاخرين لا سيما من يعتمد على الاستنباط من المسائل الاصولية التي لا دليل
قطعي عليها فليس بمانع واما على تقدير السكوت عنه وعن خلافه فالظاهر ان هذا
القسم لا يوجد في الكتب الثلاثة المشهورة اذ الظاهر علمهم بما نقلوه ولم يردوه
ولا سيما الذي يدل على الوجوب والحرمة وانما يوجد في غيرها فما لم يكن له شيء
من القراين فلا بد له من ملاحظة سنده اذ احتمال الكذب بحاله وقوله عم
اياك ان تدين الله بما لا يعلم بحكم والرخصة في العمل غير موجودة ولكن فعل
الواجب للاحتياط وترك الحرام له اثم وفعل المستحب للخبر الحسن حسن وترك ما لا
يضر تركه مع احتمال مرجوحيته فعله راجح والاباحة هي الاصل فيما لا يعلم مطلقا
فضلا عما اسند جوازه الى المعصوم ثم فلا احتياج ايضا على هذا التقدير الى ملاحظة
السند هذا كله مع عدم المعارض ثم ههنا موضع ابحاث الاول ان هذه القراين
هل تفيد القطع اولا والثاني على تقدير افادتها اياه هل يكون الفقيه مستغنيا
من علم الرجال او يحتاج اليه في بعض الاحاديث الثالث انها اذا افادتنا القطع
هل يجب ان يكون المقطوع به مطابقا للواقع اولا والرابع ان على تقدير افادتنا
الظن هل يمكن الاستغناء ايضا لافادتنا ما يفيده هذا العلم اولا فنقول في الاول
اولا بقول اجمالي ان نسبة القراين الى الظن او القطع نسبة العلة الفاعلية
كما ان نسبة الفقيه اليها نسبة العلة الغائية فكما يجوز ان يفيد بعض القراين
في مادة واحدة القطع وبعض اخر يفيد في هذه المادة بعينها الظن لاختلاف
حال القراين في انفسها كذلك يجوز افادة بعض لاحد القطع والاخر الظن لاختلاف
القابل اما ترى الاشياء يستفيد بعضها من الشمس حرارة وبعضها انارة فنقول

> بعض الشكوك العشرة في الرجال والجواب عنها للمصنف

هذه القرائن تفيد لك القطع فنعيك ولا تفيدنا فنحن المحتاجون واما القول المفصل
فنقول في الاول ان اردت ان القرائن دلت على عدم رضاء الراوي بروايته غير
المقطوع به عنه فطالبك بوجودها وفورها اذ من البين لن يكتفي بالظن القوي
سلمناه ولكن نقول ربما قطع الراوي بالصدور بتوسط قرائن لو ظهرت لك لما
قطعت ثم مطابقة هذا القطع للواقع سيجيء الكلام فيه وفي الثانية ان رجال الاحاديث
المتعارضة بعضها ببعض ان كانوا مختلفين في جميع الطبقات واستحال تواطؤهم
على الكذب فهذا هو المتواتر ولا كلام في استغنائه عن ملاحظة السند والا
فاحتمال الاعتماد كل من الرواة على الظن او على ما يفيد القطع في الواقع هيهنا ايضا قائم
كما في الاول وفي الثالثة ان التاليف لهداية الناس وكونه مرجعا لا يقتضي القطع بالرواية
الا ترى ان مؤلفي كتب الفقه ثقات متورعون والفوا كتبهم للهداية ايضا مع انهم
يعملون بالظن والتمكن لان الاستعلام يوجب الاستعلام اذا كان اعتقاد
الراوي وجوب القطع مع التمكن وعلى تقدير رجحان الاستعلام جاز ان يكون
له مشقة لا يكون لغيره وتاخير التاليف الى حين حصوله بعد ربما يكون له مانع و
التيا والتي جاز ان يقطع بما لا يوجب القطع في الواقع كما مر وفي الرابعة ان هذا
الاصل وتلك الرواية ان كانتا صحيحتين فلا احتياج الى التمسك بغيرهما والا
فيمكن ان تكونا محفوفتين بقرائن تفيد مثل الظن الذي تفيده الصحاح مع فرض
حضورها عنده دونها ولذا لم يرجع اليها او لمانع آخر والمصنف لم يتعرض للكلام
على هذه القرينة عند التصدي للجواب فكانه سهى ولم يراجع والكلام على باقي القرائن
يستفاد بما ذكرنا وسيجيء في كلام المصنف ايضا واما البحث الثاني فنقول لا شك
في وجود الاحاديث المتعارضة القطعية الصدور على هذا الفرض فنحتاج الى الترجيح
وقد قلنا ان على بعض وجوهه نحتاج الى علم الرجال اللهم الا ان يقال ان الترجيح

الترجيح ليس لازما بل نحن مخيرون بين الترجيح والاخذ بايهما شئنا من باب
التسليم كما سيجيء في باب التراجيح وعلى تقدير تسليم اللزوم فنقول بالتخيير بين اقسام
التراجيح المستفادة من الاخبار لا بالترتيب وعلى التقديرين فيمكن الاستغناء
عند التعارض ايضا اذ نختار منها ما لا يحتاج فيه الى ملاحظة السند واما الثالث
فنقول لا ريب في تحقق الجزم والقطع في الاحكام بالنسبة الى المقلد والجاهل
بالجهل المركب فليس كلما يجزم به يجب ان يكون مطابقا للواقع نعم ما يدل عليه
البرهانان اعني اللم والان بعد ما علمت العلية والمعلولية بهما او بالضرورة
يكون مطابقا للواقع واما القرائن فافادتها في الاكثر من قبيل الامور التي يحكم
الحدس عند حضورها في الذهن بالاحكام ومثل هذا الحكم قد لا يكون مطابقا
للواقع الا ترى ان كثيرا ما نحكم بشيء بتوسط قرائن حكما قطعيا ثم يظهر لنا خلاف
ما حكمنا به اولا ثم نقول ان ابداء هذا الاحتمال لا يضر بمدعي القطع مطلقا بل من طريق
خاص لانا اذا فرضنا تحقق العلم العادي بصدور الخبر عن المعصوم فليس هو
بادون من الظن الذي يحصل من ملاحظة السند وتعديل رجاله واحتمال
ان يكون الراوي كذابا بعد الملاحظة لا يقدح لانا فرضنا القطع مع فرض الراوي
كذلك نعم يضر بمن يدعي القطع ويستدل عليه بان الراوي قطع بالصدور ودلالة
ما تقدم من القرائن لنا القطع بان الراوي لا يرضى برواية غير المقطوع به عنه فلما
جاز ان يكون قطعية غير مطابق للواقع فيحصل لنا الظن بالصدور واما الرابع
فنقول اذا لم يكن لنا بد من العمل بهذه الاخبار المظنون الصدور فقد اخرجت
قاعدة عدم الحرج هذا الاتباع من اصالة عدم اتباع الظن فان فرض الظن الحاصل
من القرائن ابلج من الحاصل من ملاحظة السند في علم الرجال فالعمل بالراجح متعين وهذا هو الحق
لانا نعلم اجمالا ان غاية ما يستفاد من هذا العلم هو شهادة عدلين بعد التبجح رجال السند والظن

الحاصل من القرائن ارجح مما يحصل من شهادتهما نعم لهذا العلم على هذا التقدير تفريع
لطيف انا اذا كان السند صحيحا وان كان ضعيفا لا يضر لان الغرض حصول الظن من القرائن
مع فرض كون الراوي في نفسه كذابا ملعونا هذا كله مع عدم المعارض للخبر واما
مع وجوده وفرض تحقق القرائن لكل منهما فيعلم الاحتياج وعدمه مما قلناه في البحث
الثاني **قوله** قال الشيخ الطوسي ره في اول الاستبصار **اقول** انا ننقل بعض ما ذكره
من كلام الشيخ ونتكلم عليه حتى يظهر حقيقة الحال قال الشيخ واعلم ان الاخبار على ضربين
متواتر وغير متواتر فالمتواتر منها ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير
توقع شيء ينضاف اليه ولا امر يتقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجري هذا المجرى
لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي ص والائمة ع اقول غرض الفقيه من هذا
التقسيم بيان ما يجوز الافتاء والعمل به من الاخبار وما لا يجوز واما بيان ان اي
الاحاديث مضمونه مطابق للواقع وايها لا يكون كذلك مع عدم الاحتياج منهما فليس محط
نظر الفقيه اذا تمهد هذا فنقول الحديث ان كان متواترا عن النبي ص فلا يمكن فيه
التعارض ولا التضاد الا بطريق النسخ اذ حكم الله تعالى بالواقع لا اختلاف فيه ولا
يجوز عليه ع التقية واما المتواتر عن الائمة ع فلاحتمال التقية يحتمل حديثهم
التناقض والتضاد وعلى الاخير يمكن ان يكونا متغايرين موردا للتقية ويكون
حكم الله الواقعي على خلافهما كما اذا كانا مطابقين لمذهبين من مذاهب العامة
والحق خلافهما فان علم الحق فذاك والا فلا بد من العمل باحدهما فيحتاج
الى الترجيح من غير الوجه الذي يلاحظ فيه السند لفرض التواتر واما ان هذا
الفرض اعني التناقض والتضاد بين المتواترين غير واقع بحديث آخر غير ما نحن
فيه اذ الشيخ ما قال بعدم وقوع هذا الفرض بل نفى التضاد والتناقض وليت
شعري ما الفرق بين المتواتر والآحاد اذا علم صدور الاخبار عن المعصوم حتى
لا يجوز



لا يجوز التناقض وشبهه في الاول دون الثاني الا ترى انه ع حين سئل عن الحديثين
المختلفين مع فرض صدورهما عنه ع عالج التنافي اخيرا اما بالتوقف او العمل بايهما شاء
واذا جاز التنافي والعلاج في القطعي الصدور فلا فرق بين المتواتر وغيره ثم
قال ره وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وكل خبر يقترن اليه
قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول
اقول هذا على تقدير ان تكون القرينة موجبة لصحة مضمون الخبر واما اذا كانت
موجبة للعلم بصدور الخبر عنه ع ولم يوجب العلم بصحة مضمونه فان لم يعلم الحق
في خلافه فيجوز الافتاء والعمل والا فلا كما اذا كان مضمونه مخالفا لما هو الضروري
كالمسح على الرجلين هذا مع عدم خبر مثله يعارضه ومعه فيعالج بما يعالج به المتعارضان
ثم قال والقرائن اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ومنها
ان تكون مطابقة لظاهر القرآن اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل
هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر من حيز الآحاد وتدخله في باب المعلوم
ومنها ان تكون مطابقة للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما
ومنها ان تكون مطابقة لما اجمع المسلمون عليه ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت
عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر من حيز الآحاد وتدخله في
باب المعلوم وتوجب العمل به اقول ان دل العقل على حكم لا يجوز صدور الحكم
الشرعي على خلافه كحرمة الظلم مثلا فلا احتياج للفقيه الى ان ينظر الى حال الحديث
المطابق له ليعلم بالقرائن صدوره عن المعصوم ع او عدم صدوره اذ ليس مضمونه
على هذا الفرض محل الاجتهاد وان دل على ما يجوز بعد ورود الشرع المخالف له
كما اذا دل على جواز الانتفاع بجلود الميتة مثلا فمطابقة مضمون الحديث له لا
توجب العلم بالصدور ولا جواز العمل به بمجرد المطابقة بل مطابقة للقسم الاول

ايضا لاتوجب اذ لامانع من ان يفرض على النحو بانه لا انتظم احدا وكون المضمون
حقا مع قطع النظر عن استنباطه من الخبر لا احتياجنا اليه اللهم الا التايد ما علم
من غيره ان احتج اليه وكن القول في مطابقة ظاهر القران وغيره اذ فرض غرض
ديني للمفرعي في اقرآنه بما يوافق القران لاسيما عمومه او دليله مما اختلف في حجيته
ليس يخفى لك البعيد ثم ان ظاهر القران وغيره ان كان كافيا في الافتاء او العمل فلا حاجة
الى بيان حال الخبر والكلام في مطابقة السنة والاجماع كالسابق حتى قال يحرف
ثم قال واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا او يتعرى من واحد من هذه القراين
فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبر لا يعارضه خبر آخر فان ذلك
يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه
فيترك لاجلها العمل به اقول الخبر المتعرى من جميع هذه القراين لا يخ من ان افتى بمضمونه
كل من حفظ عنه الفتوى او افتى بخلافه او افتى به البعض سواء سكت عنه البعض الاخر
او افتى بخلافه من غير استناد الى خبر آخر لان المفروض عدم وجود المعارض ثم
هو اما ان يكون موجودا في جميع الاصول بسند لا يبلغ حد التواتر كما هو المفروض
او يكون موجودا في بعضها بحيث يمكن ان يسمى مشهورا اولا كما وجد مثاله
في اصل او اصلين بسند او سندين فعلى الاول لا محيص من الافتاء والعمل به ولا
تظن ان افتاء الجميع بمضمونه جعله من القسم المحفوف لان الاجماع الذي
جعله الشيخ قرينة هو الذي ليس على مضمون الخبر من حيث هو هذا الخبر بل اجمعوا
على حكم وقد اتفق الخبر موافقا له والذي فرضناه اعم من الاجماع المصطلح مع
كون الاجماع او الشهرة مستندا الى هذا الخبر المفروض ثم ان هذا الخبر على هذا الفرض
ليس من الذي اجمع على ما نقله فقط بل قد وقد اذا افتاء الجميع بمضمون ما وجد
في اصل واحد لا غير لا مانع منه اللهم الا ان يراد بالاجماع في النقل ما يشمل الافتاء



الافتاء والثاني لابد من طرحه والثالث ان بلغ المفتون بخلافه فيه حدا علم لاجله
دخول قول المعصوم في اقوالهم فيطرح لاجل مخالفته لفتواهم ولا اعني بالحد الكثرة
بل لو علم ان العلماء الثقات المتورعين من اصحاب الامام ثم افتوا بخلافه فيطرح اذ
العادة قاضية بمطابقة مذهب الامام ثم لفتاويهم المتفقة وان لم تبلغ كما اذا لم يعلم
فتوى القدماء بل المتاخرون الذين قد يتركون الخبر لاجل مخالفته لقاعدة اصولية
قطعية على زعمهم فتركوه ولم يعملوا به فانه لابد لنا من النظر في دليلهم وفي الخبر والترجيح
ويعلم بادنى تامل حكم ما اذا افتى بعض القدماء ممن لا يعلم من فتاويهم دخول
قول المعصوم في اقوالهم سواء كان المفتي بخلاف الخبر من نقله وعمل بخلافه او
من لم ينقله وسواء عمل المتاخرون بمضمونه او بخلافه ايضا وسكتوا عنه والغرض
ابانة جميع الاحتمالات ولا ادعي تحقق الجميع بحسب الواقع ثم قال الشيخ ره وان كان هناك
ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كان
سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عدله او ان كانا متساويين في العدالة والعدد
وهما عاريان من جميع القراين التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن
العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر
الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا
واذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل
وكان لاحد التاويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا
لفظا او دليلا وكان الاخر عاريا من ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد
له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر آخر وكان متحاذيا كان العمل
مخيرا في العمل بايهما شاء واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الاخر جملة
لتضادهما وبعد التاويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة

التسليم ولا يكون العاملون بهما على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما
على خلاف ما عمل عليه الآخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب اذ روي عنهم عم انهم
قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الآخر
مما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين
الطائفة اجماع على صحة الخبرين ولا على ابطال الخبر الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين
واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا وانت اذا فكرت في هذه
وجدت الاخبار كلها لا تخرج من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا عليه
في هذا الكتاب وفي غيره في كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا تخرج من واحد من
الاقسام انتهى كلامه شريف شكر الله سعيه وجزاه خيرا اقول المتعارضان لا تخلو اما
ان يكون هناك اجماع على صحة احدهما وابطال الآخر او على صحتهما او على ابطالهما
او على صحة احدهما من غير تعرض لابطال الآخر او على ابطاله من غير تعرض لصحة
الآخر واما ان لا يكون فعلى الاول لا احتياج لنا الى ملاحظة سند الباطل او الى
تاويله وعلى الثاني لا شك في استحالة الاجماع على صحة المضمونين من غير تاويل لاحدهما
اذ لا تضاد في حكم الله الواقعي بل ان كان اجماع على صحة الصدور فلا بد من التاويل
اما فيهما او في احدهما كالاوامر والنواهي وبها ما عنه فتاول مثلا الامر على الجواز المطلق
والنهي على الكراهة او اوامرنا في خبر ونفي الباس عن الترك في الآخر فنقول الامر محمول على
الاستحباب مثلا فان فرضنا الاحتياج في التاويل الى خبر آخر فان شهد شاهد
لاحد التاويلين او لهما فذاك والا فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل ان امكن
والا فالعمل باحدهما من باب التسليم والثالث كالاول وفي الرابع يتعين العمل بالصحيح
والافتاء لقوله عم خذ بالمجمع عليه بين اصحابك ثم ان شاء ان يجمع بينهما لئلا يضل
احد فيطعن بالمعصوم ما لا يليق به فباب التاويل واسع واما من يريد الاجتهاد فحق



غير محتاج في هذا الغرض الى ملاحظة متن مثل هذا الحديث وسنده واما الخامس فحكم
باطله كما تقدم واما ما يجهل حاله فان علم صحة مضمونه من موضع آخر فلا احتياج
ايضا الى ملاحظة سنده والا فيحتاج حتى لا يدين الله بغير علم وكذا حكم الخبرين
الذين لا اجماع اصلا في شانهما وانت بعد ما لاحظت خبرا ما ظننا لا يخفى عليك مواقع
النظر فانظر قوله واما الثالث الخ قد عرفت حال القراين التي ذكرها الشيخ والتي
ذكرها الفاضل قدس سره واما الشهرة فنعلم حالها ايضا من حال غيرها من القراين وليت
شعري لم يجعل الشيخ ره الخبر المشهور اذا افادت الشهرة القطع من المحفوف بالقراين
وجعله مقابلا له ثم انه يجب على من لا يقدر ان ينظر الى ما تاوله الشيخ او يطرحه
عمل به من عاصر الشيخ او تقدمه من الفضلاء المتبحرين الذين هم في مرتبة الشيخ علما
او متبعا او لا بل هل عمل به الشيخ نفسه في غير الكتاب او لا فان اتفق في التاويل والترك
الوفاق والا فلا ينبغي الجمود على دعوى الشيخ الفساد والطرح ومع هذا لا نظن
بالشيخ الاجر قوله على العمل بهذه الاخبار يعني ان يستثنى من هذه الاخبار الاحاد
التي يطرحها الشيخ ره ويحكم بفسادها اذا كانت موجودة في تلك التصانيف والاصول
قوله لا يحصل الا بالنظر الخ ان فرضنا ان حصول العلم بحال اكثر الرواة لا يحصل
الا بالنظر في علم الرجال والا فقد يكون اشتهار الرجل بحيث يعلم حاله من لا علم له
اصلا فضلا عن علم الرجال فاذا علمت محتاجا في توثيق مثل المولى الفاضل الاردبيلي
والشهيدين مثلا الى الملاحظة فاخط وسيشير الصنف الى ما قلنا ايضا قوله
في غاية الندرة الخ كان مراد الفاضل ره بالراوي هو صاحب الاصل فلا احتياج الى
العلم بحال باقي السند اذا علم وجود الحديث في اصل المنقول عنه وقد كانت الاصول
كلها او جلها موجودة عند الصدوق ره والعلم بعدم افتراء ارباب الاصول كلهم
او بعضهم وبعدم افتراء الصدوق ره ليس بعزيز والغلط والسهو وان كانا لطبيعة

لطبيعة الثانية ولكن بملاحظة حال الراوي وحال المشايخ قد يحصل العلم العادي
بعد بهما **قوله** لا يكون مشتركا في رجال السند **اقول** على تقدير عدم الاشتراك
لا يوجب القطع ايضا اذ المفروض عدم التواتر ونقل الاحاد بنفسه غير موجب للقطع
قطعا وان بلغ الى حد الاستفاضة **قوله** اذ ظن ان الكليني ره لا في عدم تمكن الكليني
ومن مثاله من الموجودين في زمان الغيبة الصغرى نظر اللهم الا ان يكون رايه
الاكتفاء بالظن لا سيما اذا كان طريق تحصيل القطع نحو الاسهال فتامل لذلك
**قوله** مع انه لا يحصل العلم قد عرفت ما في دعوى الحصر وكذا ما في قوله بعد هذا
ما ابهم لا يكاد **قوله** وايضا هذا الاجماع **اقول** ان كان المراد بالاجماع المعنى المعروف
بينا اعني الكاشف عن قول المعصوم ع او فعله او تقريره فعلى تقدير تواتره يفيد القطع
بحكم المعصوم ع بالصحة وان كان المراد به الشهرة فينقسم الى الظني والقطعي ليس على ينبغي
لان مورد هذا التقسيم انما هو الاول كما لا يخفى **قوله** ومنها وجوده الى قوله من
المعتبر لعل منشا الخلاف متعلق الاجماع في قوله على تصديقهم وعلى تصحيح ما يصح
عنهم وعلى العمل هو ان الاولين يجوز العمل بعد ما يتهم اذا السند وما الى المعصوم ع
لمرتبة فضلهم واجتهادهم والوسط يلزم قبول رواياتهم وان كان المروي عنه وهو الواسطة
بينهم وبين المعصوم ع مجهولا او ضعيفا والاخير بالجمع على العمل برواياتهم اذا كان المروي
عنه هو المعصوم ع او كان ثقة ثم ان بعض ما ذكره الشيخ يفيد القطع كما لا يخفى
**قوله** فان قلت اخبار العدل الخ **اقول** الاية الشريفة تمنع من العمل بخبر الواحد
الفاسق قبل التثبت والتبين ومن عمل بخبره لاخبار العدل بصحته فقد تثبت
وليس الاخبار بالصحة بادون من تعديل العدل للراوي لو لم يكن فوقه ولا اري
ان التعارض بين ما ذكره لانه ليس هناك الا خبر الفاسق واخبار العدل بصحة خبره
ولا تنافي بينهما وعلى ان العمل لاخبار العدل هو مقتضى التثبت فلا ينافيه منطوق



منطوق الاية الشريفة **قوله** وايضا فالظاهر ان اخبار ابن بابويه ره **اقول** قد اشتهر
ان الصحيح عند القدماء ما صح اتصاله بالمعصوم ع اما بالتواتر او بالقرائن او بوجوده
واما صحة الكتاب بمعنى القطع بنسبته الى مؤلفه فليس اصطلاحا لهم فلا يجوز حمل
حكم الصدوق بصحة احاديث كتابه عليه واما رده بعض الحديث لشذوذه فلا ينافي
الصحة بالمعنى المصطلح عندهم لان القطع بصدوره عنهم ع لا ينافي رده لتفرد واحد
به بمعنى عدم عمل العصابة به واما رده للحديث المذكور في الكتب المعتمدة لاجل
كونه منقطع السند او غير ذلك مما يدل على ملاحظة السند فاعلم ان الحق ان القرائن
انما تدل على سكون النفس واطمينانها في صدور تلك الاحاديث من المعصوم ع اعم من
ان يكون اعتقادا جازما ثابتا مطابقا للواقع لا اشتداد فيه ولا ضعف ولا زيادة
ولا نقصان ولا زوال او يكون اعتقادا لشبهه ويضعف ويزيد وينقص ويبقى ويزول
قال الشيخ المحدث البارع الشيخ شهاب الدين في رسالة هداية الابرار اعلم ان لفظ العلم
يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين وعلوم
الانبياء والائمة ع من هذا القبيل ويطلق ايضا على ما تسكن اليه النفس وتقتضي العادة
بصدقه وهذا يسمى العلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل
وبخبر غير الثقة اذا علم حاله انه لا يكذب او دلت القراين على صدقه ثم قال وليس له ضابط
بل مداره على ما يحصل به التصديق والجزم ومراتبه متفاوتة قوة اعلاها اليقين عند
قوم وما يقرب من الظن الغالب عند اخرين بحسب القراين والاحوال وهذا هو
الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية واوجب عليهم العمل بها عند
حصوله لهم كما يرشد اليه موضوع الشريعة السمحة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة
ع بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد بل وبخبر غير العدل اذا دلت القراين
على صدقه ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم

بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة بحوبي موته فجاءت ومن تتبع كلام العرب في مواقع
لفظ العلم في المحاورات جزم بان اطلاق لفظ العلم على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة
وانه كلي يقع على افراده بالتشكيك وان تخصيصه باليقين فقط اصطلاح حادث
لاهل المنطق دون اهل اللغة لبناء اللغة على الظواهر دون هذه التدقيقات وتحقق
ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه اصلا ثم قال والعلم بمعنى
ما اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم ثم قال بعد ذلك على ذلك تعريف السيد
المرتضى في الذريعة للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعي
العلم اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان شئت سمه علما وان شئت
سمه ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح بعد ان تعلم انه كاف في ثبوت الاحكام الشرعية
ثم قال وكيف كان فالنزاع هنا في المسألة لفظي لان الكل جمعوا على انه يجب العلم باليقين
ان امكن والا فبما يحصل به الاطمينان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة
بان يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما قرب من الظن المتاخم له
او حقيقة واحدة لا تتفاوت وهي اليقين وما سواه ظن وذلك خارج عما نحن فيه
والله اعلم انتهى كلام الشريف مع ادنى اختصار وانما نقلناه بطوله لان هذا
الفاضل من جماعة الاخباريين وقد صرح بان مرادهم بالعلم حيث يقولون ان
اخبارنا معلوم الصدور وان مدلولاتها معلومة لنا هو الذي لا يشترط فيه الثبات
ولا المطابقة للواقع فان كان مراد الفاضل امين الملة والدين بالقطع ما ذكره فلا
يرد عليه الايجاب التي اوردناها عليه عند التكلم على القراين اذ حصول مثل هذا
العلم من القراين وبجانب ما يحصل منها على ما يحصل من علم الرجال مسلم عندي
اذا عرفت هذا فيمكن ان يكون حكم الصدوق بصحة اسناد الاحاديث الى المعصوم
ثم لهذا المعنى فلا ينافي عند التعارض ان يصير احد المتعارضين عنده ارجح من الاخر



من الاخر بتوسط تكرره في الاصول واتصال سنده او عدالة راويه فيعمل بالارجح ويمكن
ان يكون ملاحظة للسند تعبدا كما اشرنا اليه سابقا وان كان الخبران معلومين
بمتنهما وقد مر في فصل آخر فان قلت ان الشيخ الطوسي ره في الاستبصار رد بعض احاديث
الكافي ووصفها بالضعف والشذوذ وهو ينافي الصحة قلت لا منافاة فان
الشيخ عارضها باحاديث اقوى منها لان رواتها اعدل او اكثر فضعفها بالنسبة الى
المعارض الاقوى وشذوذها لانها تخالف ما رواه الاكثر وذلك لا ينافي الصحة
بمعنى اتصالها بالمعصوم بل ينافي العمل بها لحمل وجهها من التقية او غير ذلك وسياتي في
كلام الشيخ انه لا يعمل بخبر العدل الامامي فضلا عن غيره الا مع عدم المعارض الاقوى
الا ترى كثيرا ما يقول هذا الحديث ضعيف لانه شاذ او مخالف للاحاديث الكثيرة او
المتواترة وكثيرا ما يرد الخبر العدل الامامي بخبر في غاية الضعف عند المتاخرين بقرينة
دلت على رجحانه فان قلت ان الصدوق طعن في بعض اخبار الكافي حيث قال في باب
الرجل يوصي الى رجلين بعد ان ذكر ان عنده توقيعا بخط العسكري ع وذكر وانه قدس
في الكافي وذعم انها تخالف التوقيع ثم قال لست افتي بهذا الحديث بل بما عندي من
خط الحسن بن علي ع ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر
به الصادق ع قلت هذا ليس طعنا بل عملا بالمتيقن وعدولا الى الاقوى فان رواية
الكليني بوسائط لا تقاوم المعارضة خط الامام ع وان صحت ولما قوله لو صح الخبران
جميعا فليس صريحا في تكذيب خبر الكليني فانه يجوز ان يكون المراد بذلك انهما لو
تساويا في الصحة فلا شك ان خط الامام ع اصح واولى بالاتباع وانما يتعين العمل
بما رواه الثقة او شهد بصحته اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه ولو سلم رد الصدوق وقدح
وطعنه فيه فربما كان ذلك من باب الغفلة عما ذكره الكليني ره في اول كتابه لشدة
تمسكه بالتوقيع الاشرف وحق له ذلك وقد عمل الصدوق باخبار انفرد بها الكليني وغيره

حيث لم يجد لها معارضا فمنها الحديث الذى رواه فى باب الوصى يمنع الوارث وقال
ما وجدته الا فى كتاب محمد بن يعقوب ويدل على علمه انه لم ينقل فى ذلك الباب غيره
ومنها حديث ذكره فى كفارة من جامع فى شهر رمضان وقال لم اجد ذلك فى شىء
من الاصول وانما تفرد بروايته على بن ابرهيم بن هاشم وهذا من اعظم الادلة على
ان الصدوق كان يذهب الى جواز العمل بل وجوبه بما صححه الثقة وانه هو وغيره
من القدماء لم يطلعوا لفتوى بحديث الا اذا قطعوا بصحته من طرق عديدة
توجب اليقين وما ليس كذلك عملوا به من باب الاعتماد على الراوى الثقة ومنها ايضا
ومنها حديث رواه فى عيون اخبار الرضا عن المسمعى ثم قال بعده كان شيخنا محمد بن
الحسن بن الوليد سىء الرأى فى محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث وانما اخرجت هذا
الخبر فى هذا الكتاب لانه كان فى كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لى انتهى
وهذا يدل على انه كان يرى قبول ما نقل الثقة الضابط من الاخبار واجازته وان كان
راويه ضعيفا لان قبول الخبر المجروح مع علمه لا يكون الا لقرينة اوجبت له ذلك فكيف
يتوهم منه الطعن فيما قبله ثقة الاساتيد وحكم بصحته وعمل به الا ان يكون ذلك
عن غفلة والله اعلم اذا عرفت هذه فاعلم ان الحديث الذى رواه الكلينى رحمه
لا يخالف التوقيع الاشرف ولكن الصدوق رحمه لم يتامله كما ينبغى وقد نبه على ذلك
العلامة فى المختلف فليراجع فان قلت كيف نصدق الصدوق فى كل ما رواه فى كتابه مع
وعمله به ومن جملة ما رواه اخبار النبى صلى الله عليه وآله واخبار تكذب المشاهدة مدلولها من ان
شهر رمضان لا ينقص عن ثلثين يوما قلت لم ينقل الصدوق وحده ذلك بل نقل اخبار
سهو المعصوم الكلينى والشيخ ايضا ولم ينقلوا الا ما صح عندهم وليس كل خبر صحيح يجب علينا
اعتقاد مدلوله والعمل به لانه قد يكون ورد للتقية وما نحن فيه كذلك فان مسئلة تجويز
السهو والخطا على الانبياء من اشهر مذاهب العامة وكان الخلفاء من بنى امية وبنى العباس



العباس يأمرون الفقهاء فى ترويج القول بها لينتهم لهم ما يدعون من الامامة الباطلة فخرجت
الاخبار مخرج التقية مع ان بعضها صريح فى ذلك واما اخبار عدم نقص شهر رمضان
فهى موافقة لبعض مذاهب العامة وروى البخارى فى صحيحه بما يوافقها فهى ايضا محمولة
على التقية وقد غفل الصدوق من ذلك وعمل بها سهوا كما افتى هو وغيره بمضمون احاديث
كثيرة وردت للتقية اما لغفلة او لعدم الاطلاع على ما يعارضها وانما نسبت اليه
هذا القول لمبالغته التى بالغها فى امر هذه الاخبار ولو سكت عنها كما سكت غيره
وجعلها من المتشابهات التى يجب ردها الى ائمة الهدى لكان اصلح قوله وايضا
تعرض لذكر المشيخة كان اتصال السند وسماع الحديث من الشيخ والقراءة عليه امرا
مرغوبا عندهم يتنافسون لاجله مع اليقين بصحة نسبة الكتاب الى مؤلفه بل الى المعصوم
ولعلنا نتلو بعض ما يدل على هذا المطلب ان شاء الله وكفى بما تلوناه فابتدأ لذكر المشيخة
حتى لا يتوهم ان احاديث كتابه كلها او جلها منقطع الاسناد قوله مع ان ابن بابويه
كثيرا ما قد مر ما يتعلق بهذا الكلام قوله والجواب لانم الظاهر انه اراد
بالظن ما ظنناه وهو الذى عبر عنه البعض بالعلم العادى بالقطع ومراد السيد واما له
بالظنيات هى الحاصلة من الرأى والقياس وامثالهما لا الظن المعتبر بحسب الشرع
الذى دل القاطع على العمل به وقد مر فى بحث الاخبار ان القاطع دل على وجوب
علمنا بالكتب والاصول المعتمدة التى كانت فى زمان حضور الائمة فاعلم انه منقول
عنهم ولو بشهادة المشايخ الثلثة نعمل بها واما الاحاديث التى لم تدل قرينة على انها
منهم ولا على صحة استنادها الى المعصوم فلا نعمل بها وانما ذكروها للتأييد او لكونها
دالة على الامور المسنونة والمكروهة ولم يكن لها معارض اقوى منها قوله رحمه
بل الحق قد سبق ما يتعلق بهذا الكلام على حجية خبر الواحد فتذكر قوله انه قد تقع
الموقعات ربما يذكر خصوص السبب وربما يكون من التراجع على كونها السبب مثل البيع

فلو يدل الثاني الثالث على عدم الاحتياج الى علم الرجال مطلقا **قوله** وايضا اعتبر بعض العلماء الخ فيه ايضا انه لا يثبت المدعى وهو عدم الاحتياج اصلا ومع ان المراجعة الى كتاب المنتقى يبطل هذا المدعى فارجع **قوله** وايضا كثيرا ما علم هذا يثبت الاحتياج ليظهر حال الرجل وربما يعلم من حال القراين تاريخ الرواية فعلى من ادعى الصحة مطلقا الجواب عن هذا الاشكال واما نحن فنتبع العلم فاعلمنا تاريخ لحقه بمقتضاه **قوله** نتيم فيما لم يعلم تاريخ الرجوع من كتب الرجال اما مع فرض العلم فلا **قوله** وقلما يحصل الخ بل قد يحصل العلم بكثرة التتبع وشهادة القراين **قوله** فالجواب عن جميع هذه الشكوك الخ الحق ان جميع ما ذكر ليس شيئا وان الفاضل ما ادعى عدم حصول الرجحان في كل كلام بل طالب بدليل اعتبار مثل هذا الظن ولو لم يطالب فنحن نطالب وعمر بن حنظلة ونحوها لا يدل على ازيد من اعتبار حال الراوي واما على ان عدالته تثبت باي طريق او على العموم بحيث يشمل ما ثبت بشهادة من لم يلق الرجل وانما ظن العدالة من السماع من غيره وهكذا الى ان ينتهي الى من عاصر الراوي او اجتهد وظن العدالة من السماع من غيره فحكم بها فلا بد له من اصالة في تعويل على مثل هذا الظن لا بد له من دليل والمصنف لم يات به **قوله** فان قلت فعلى هذا الخ اعلم انه لا شك في وجود الحديثين المتعارضين في الاصول المعروضة على الائمة وان الاخبار الواردة للترجيح بملاحظة حال الراوي مذكورا في كل اصل اشتمل على المتعارضين ثم ان تجويز العمل بهذه الاصول ليس شيئا يطابق لا يشتمل على المتعارضين ولا بان يكون العامل بحيث يمكنه العلم بان ما اخذ من اصل واحد او اصلين هل يعارض ما فيه اصل آخر او لا فعلى هذه المقدمات مع ملاحظة ان اكثر وجوه التراجيح المذكورة في الاحاديث مما لا يمكن العمل به لاكثر المكلفين بالعمل مثل موافقة القران ومخالفة العامة والعلم بما هو المشهور بين العلماء العامة ومثل التوقف والارجاء وغيرهما يظهر

وجوه الترجيح مذكورة في كل واحد واحد منها ولذا ذكر بعضها في بعضها ... الدال على ان من وجوه الترجيح ...



يظهر ان بناء تجويز المعصوم العمل بما اشتمل على المعارض انما هو لجواز اخذ المكلف بايهما شاء من باب التسليم لان هذا الوجه عام في الكل للكل ويظهر منه الاستغناء عن علم الرجال نعم لو فرض ان ملاحظة حال الراوي من وجوه الترجيح اي لا بد منه للعامل والمفتي حتى لا يجوز له الانتقال منه الى غيره من الوجوه الا بعد تساوي حال الراويين في كلا يمكن الاستغناء ومن يدعي ذلك فعليه اقامة الحجة ونحن لا ندعي ان علم الرجال لا يفيد ترجيحا اصلا بل ندعي انه لا يفيد ترجيحا معتبرا عند الشارع كما قاله الفاضل ره ومع التنزل فندعي ان فايدته تحصل من غيره فلو احتياج اليه مثل الاحتياج الى علوم العربية فان كان ولا بد فيكون من المكملات لا من الضروريات واما هذا تفصيل القول وتنقيحه هو ان الاصول والكتب لا تخرج من اقسام ثلثة لانها اما ان تكون معروضة على الائمة فلم ينكروا ما فيه بل مدحوا المؤلفين واثنوا عليهم واما ان تكون مشتهرة بين الطايفة بحيث يعلم قطعا ان الائمة كانوا عالمين بان شيعتهم يعملون بها ويفتون بما فيها من الاحاديث المنسوبة فيها اليهم واما ان تكون نسبتها الى مؤلفيها مشهورة متواترة وكان المؤلفون ممن يوثق بهم ويعتمد على رواياتهم لا بمعنى القطع بصدور جميع ما رووه عن المعصوم بل بمعنى حصول الظن الا ترى ان التهذيب مثلا كتاب مشهور ومؤلفه ثقة فاضل ومدار العلماء هو الرجوع اليه ولا يوجب هذا الارجحانا بالنسبة الى ما في غيره من الكتب الغير المشهورة فعلى هذا نقول ان ملاحظة السند في القسمين الاولين وتحصيل الظن به مما في كتب الرجال امر لا طايل تحته واما الاخير فتفضل المؤلف وعدالته بل وحكمه وشهادته بصحة احاديث كتابه يفيد ازيد مما يفيده علم الرجال ومع ذلك فالاولى والاحوط للعامل ملاحظة السند عند التعارض **قوله** تلك قد عرفت الخ تلك اذا علم المعصوم ان شيعته يعملون بما في كتاب حريز مثلا ولم ينكر بل قررهم على هذا العمل فلا فرق بين هذه التقرير وبين ان يبيع العامل

جميع ما في الكتاب منه ثم شنّاعها في جواز العمل للمفتي نفسه وامثاله للغير بان
الواجب عليك ان تفعل كذا او تترك كذا نعم لو اراد احد ان يخبر بحكم الله الواقعي
فلا بد له من القطع بصدور الحديث اذا لم يكن هناك احتمال التقية وكان الخبر
ناصا فيما يستفاد منه وهذا امر لا يهمنا اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي دل على
جواز العمل في صورة عدم التعارض من كون الحديث ماخوذا من الاصل المعروض
على الامام ع وغيره هو بعينه دليل على جواز العمل مع التعارض اذا كان المتعارضان
موجودين في الاصول والكتب المذكورة فما الذي فرق بين الصورتين ووجود
المتعارضين انما يدل على ان حكم الله الواقعي هو احدهما لا كلاهما اذ لا تناقض في
الواقع ولا يضرنا الجهل بالواقع اذا كان لنا مخلص للعمل وهو تخيرنا ثم العمل بما في الاصول
مع عدم خلوها عن المتعارضين واما بيانهم ع علاج التعارض بملاحظة حال الراوي القطعين
فالتأمل في قول المصنف ره انه ينفع عند الظن بجواز العمل لا مدة قال في صورة تعارض
ان حكم العرضان الى آخر ما قال وقد عرفت ان حكم العمل لا يختلف في صورة القطع
بالصدور وفي صورة القطع بجواز ثم العمل وعلى الحال لا يصير حجة ما لم يبلغ
حد الاجماع **قوله** فانا بعد التفتيش الخ هذا الكلام الى اخره يدل على ان بعض الرواة
يعلم حاله من غير علم الرجال والاصحاب من هذه الجملة وان لبعض من مشايخ الاجازة
لا يضر ضعفهم او جهالتهم فلا يبقى من الرواة الا من لا يعمل بحديثه من لا اصل له او له
اصل لا اصل له فتدبر **قوله** العاشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة
الظاهر ان نسبة المقدمات المذكورة من الشرائط المكملات الى تلك الملكة ليست
نسبة ايجابية بمعنى وجوب حصولها عند تحصيل هذه المذكورات بل نسبتها اليها نسبة
اعدادية فان كان للنفس استعداد ذاتي وصفاء غريزي لقبولها فعند تحقق المقدمات
يفيض عليها تلك الملكة من مبدأ الفياض والا فلا وكان التجربة تشهد بذلك



بذاك وما اشبه هذا بمن صرف عمره في المنطق وبلغ منه الغاية وهو لا يقدر
على ترتيب قياس من عند نفسه الا بعضا منصب ولغوب وبمن علم الطب
وهو عاجز عند العمل ثم ان الطبيعة المستقيمة ليس للاكتساب فيها مدخل لا بالاجتهاد
ولا بالاعداد بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء وهي لا تنفك عن الملكة ان اعتبرنا
فيها الاقتدار على رد الجزئيات الى القواعد واقتناص الفروع من الاصول والحكم
بلحوق اللوازم الغير البينة وفردية الافراد كلها بحسب الواقع واما من يرد الجزئي
الى غير قاعدته ويقتنص الفرع من غير اصله ويحكم بلحوق ما ليس بلازم وبفردية
ما ليس بفرد فهو شبيه بذي الملكة كشبه السوفسطائي بالحكيم هذا والظاهر من كلمات
القوم في هذا المقام ان ما ذكروه من الشرائط ونحوها معتبر لحصول ملكة استنباط
جميع المسائل الفقهية سواء خرجت من القوة الى الفعل بان استنبط فقيه ام لم
يخرج بعد وعلى هذا لا يسمح الزمان بمثل هذا الفقيه الا بواحد وفي عصرهم نعم
بل لا يكاد يوجد اثنان اذ هذه الملكة تكون على هذا التقدير امرا وحدانيا مقتضاه
الاصابة في كل المسائل والصواب من طرفي النقيض لا يكون الا واحدا وانت لا ترى
فقيهين متفقين في جميع ما استنبطاه ويكون العلم بوجوده اشكل الا من جانب
اخبار المعصوم ع اذ ليس امرا محسوسا ينفع فيه شهادة العدلين ونحن نرى من يغلط
في استنباطه ناصبا نفسه للافتاء من غير نكير لا سيما اذا كان قليل الكبوة نادر السقطة
ومن اين يحصل لنا العلم بذي الملكة الاولى حتى يعرض فتاوى هذا على فتاواهم
والظاهر ان الاستقامة بحسب الواقع غير معتبرة من حيث القطع بل المعتبر ظن تحقق الاستقامة
في اغلب المسائل كما سيشير المصنف ره اليه وح فوجود مثل ذي الملكة كثير لكن بعض في
ونحن نعلم بالضرورة بعد الرجوع الى مصنفات الفقهاء انهم كانوا ذوي ملكات
كذلك والشبهة هناك في مقابل الضروري ثم انه لا تفاوت بين المجتهدين المطلقين

في نفس الملكة وان تفاوتا في نفس الملكة سرعة الانتقال و بطئه واما الاستقامة
فقد يتفاوت فيها اهل الحسب الغلبة والاقلية وقد مر و سيجئ انه قد تم انه لا دليل
على جواز استنباط المسائل من القواعد التي يحتاج الاستنباط منها الى الملكة م
قوله واما عند وجود المعارض ان كان مراده بالترجيح الترجيح من الطرق
التي عينها و قررها الائمة ع فذلك غير محتاج الى الملكة اذ كل احد اذا انظر فرأى
المعصوم تارة تقول بايهما اخذت من باب التسليم وسعكم ومرة يذكر وجوها
اخرى يعلم ان هذا الاختلاف ليس الا للتخيير بين التخيير وسائر وجوه الترجيح
الاول للعاجز والثاني للقادر وكل احد يعرف من نفسه العجز والقوة واما القدرة
على تلك التراجيح فلو مدارها على العلم بمحكمات الكتاب والسنة وتتبع احوال الرواة
واقوال العامة والخاصة وتميز المشهور من الخبر والفتوى والعلم بطريق الاحتياط
في العمل والتوقف وجميع ذلك يكفيه قليل من العلم قوله وكذا العلم بالقرآن
الغير البينة الى قد قرره و الناس قواعد يستنبط منها بعض المسائل من غير احتياج
الملكة وهي امور معينة معلومة ولا شاهد لنا فيما ادعينا احسن من التجربة فط
فلنلتفط تلك الدعوى و نجرب انفسنا نعم نحن نقول ان هناك قواعد وضعها
الاصوليون ولما لم يكن تلك القواعد مقتبسة من مشكوة الولاية تراهم يختلفون
فيها وكل يتمسك بمقدمات دقيقة يعارض فيها الوهم العقل بل اكثرها امثال من
المغالطات او المقدمات المسلمة بينهم التي لا جعل الله لها من سلطان فالترجيح
بين تلك الاراء واستنباط المسائل من تلك القواعد يحتاج الى تلك الملكة
بل اخراج الحق من بينها اصعب الاشياء ولهذا ترى مثل العلامة يختلف اراءه
في كتبه اصولا وفروعا حسب ما يظهر له من الخطاء في الاصول وان شئت التفصيل والاطلاع
على الشبهة التي من اجلها اعمل الاصوليون مثالا القواعد المخترعة فاستمع لما نتلو



عليك اعلم ان الائمة ع القوا الينا اصولا واضحة ولكن قد يكون اندراج الاصغر
تحت الاوسط خفيا لعارض من العوارض فوضع الاصوليون قاعدة يستنبط منها الا
الاندراج واستدلوا عليها بدليل زعموا ان مقدماته يقينية بديهية ثم اخترعوا
كليات اخرى و[illegible] وثبوت ملزومها وبطلان لوازم زعموا انها ثابتة بمقدمات
يقينية ايضا فتارة يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط واضحا بينا والخفي انما هو
اثبات الكبرى و قد يكون كلاهما خفيا وقد يكون الملازمة واضحة ولكن ثبوت
المقدم او بطلان التالي يحتاج الى دليل وقد يكون الامر بالعكس وقد يكون الكل
خفيا وقطعية ادلة ما خفي منها وان كانت محل النظر ولكن احتياج فهمها والاستنباط
منها الى الملكة مما لا ريب فيه مثاله نقول ان في الحمام كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر
قاعدة ولكن في دخول الماء الممزوج بماء ورد عديم الاوصاف في موضوع الحديث
تامل فيقول الاصولي قد كنت تعلم انه كان قبل المزج ماء والاصل بقاء ما كان على
ما كان مثال اخر نعلم ان غسل جزء من الرأس مقدمة لغسل الوجه فيضم الاصوليون
القاعدة اليقينية بزعمهم وهي ان كل مقدمة الواجب واجب فيحكمون بوجوبه مثال
اخر لو كان هذا الشيء مفهوم الموافقة فهو حجة والملازمة واضحة ويدعي الاصولي
انه كذلك لانه علم كون الشيء علة الحكم من حديث او غيره واما في هذا الموضع [illegible]
واشد وعليه فقس ولا يريب عاقل في ان الواجب العمل بمقتضى ما يحصل اليقين
اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع سواء كان هناك اذن صريح من الشارع
في العمل ام لا لان الشارع لا يحكم بخلاف الواقع ولكن الخطب في هذا اليقين وانه من
اين حصل فانظر الى الادلة الاصولية حتى يظهر لك انها مقدمات جدلية ومغالطية
ام مقدمات برهانية ثم ان بعض المتاخرين لما راى الامر كما قلناه مال الى ان كلها
او جلها ظنية ومع ذلك عمل بها ولعله زعم ان الاجماع واقع على جواز العمل بها وانت

فى العمل او نقول لم يرد على استعمال مثل هذه الماء نهى ولا نعلم نجاسته فهو طاهر
وعلى ما ذكرنا فقس جميع ما ذكره المصنف وما سيذكره وخير الكلام ما قل ودل
قوله فان الملكة المذكورة قد عرفت ان تلك الملكة اى واحد تنقص
تزيد وتشتد وتضعف وكل انسان اذا رجع الى ظاهر نفسه يجد حصولها له
وعدمه واول مراتبها ما هو للمتجزى فان الغير يعلم بوجودها من اثارها وهى الاستنباط
واختلاف الفقهاء فى سرعة الاستنباط وبطئه وفى اصابة الحق وعدمها لا دخل لها
فى الملكة وعرفت ان المجتهدين المطلقين لا اختلاف بينهما زيادة ونقصانا وشدة
وضعفا وانما الاختلاف بينهما فى السرعة والبطوء والاستقامة وعدمها قوله
ان هذه الملكة امر وهبى من الله تعالى قد عرفت ان حصول العلم النفسانى متعذر
تلك الملكة على المادة القابلة فيجب علينا تحصيلها بتحصيل المعد قلنا مدخل فيها
نعم بعض المواد بحسب الفطرة لا استعداد له لهذا النقص كما اشرنا اليه ثم المكلف اما يعلم
انه ممن لا استعداد له بحسب الفطرة واما ان يعلم استعداده واما ان يكون مجهول
الحال والتكليف لم يتعلق بالاول وانما تعلق بالاخيرين ظاهرا ثم بعد الاكتساب
كل من حصل له يعلم انه فى الواقع مكلف ومن لم يحصل له يكشف ذلك عن عدم
تعلق التكليف به واقعا ولكن لو ترك واجبا التحصيل اثم الكل لعصيانهم قوله
بين قايل لم يقل احد بوجوب احد الامرين تحصيل الملكة على كل المكلفين لا عينا
ولا كفاية لان القايلين بالوجوب العينى يقولون بوجوب احد الامرين اما
تحصيل قوة يقتدر بها على معرفة مواقع اجماع العلماء ومعرفة ظواهر النصوص ومعرفة
ان الاصل فى المنافع الاباحة وفى المضار الحرمة فيعملون به عند فقد المتقدمة الملكة
المذكورة او يوجبون كل واحد على من هو اهله واما القايلون بالكفاية فيقولون
بوجوب تحصيلها بقول العلم ان الشارع على قسمين من المكلف كما ظناه قوله لانا



نعلم حال مثل هذا الاجماع فاتضح لك ان الشبهة للعلماء فى الاصول ليس الا زعم ان
ادلتها برهانات قطعية واجب الاتباع فكن على بصيرة من امرك والمصنف سيقول
بما هو الحق او بما هو قريب منه فى آخر مبحث تقليد الميت فانتظر ثم اعلم ان القواعد
الكلية الاصولية لما كانت قطعية عندهم فاذا كان اندراج الاصغر تحت الاوسط
ضروريا او قطعيا بالبرهان تكون النتيجة قطعية كاستنباط وجوب غسل الجزء من
الراس من القاعدة المعلومة ولما كانت الاخبار التى وصلت الينا اكثرها اخبار الاحاد
غير محفوفة بالقرينة عندهم صارت الاحاديث عندهم ظنى المتن ظنى السند فتكون
النتيجة المستفادة من قواعد الاخبار ظنية لا محالة فقولنا هذا الماء طاهر المنتج من
قوله كل ماء طاهر ظنى وهذا هو السر لطرحهم الخبر اذا كان مخالفا لما يستفاد من اصولهم
فاحفظ وهذا الذى قلناه ان لم يصرح به فهو لازم عليهم فتامل وسيجئ تتمة
لهذا الكلام اذا عرفت هذه ظهر لك ان ما يقول المصنف بانه محتاج الى الملكة من
السائل فنحن نقول به ايضا فاللازم عليه ان يبين لنا حجة تلك القواعد حتى نقول
ايضا بلزوم تحصيل تلك الملكة ولم يبين ولا يبين بعد قوله ولا شك فى ان
للعلماء تامل اذا قال لك الحنفى انه قد وقعت واقعة لا نص فيها والمسلمون
كلهم محتاجون اليها ولا مدرك لها الا المصالح المرسلة وهى انه قد تترس الكفار
والمحاربون باسارى من المسلمين ونعلم قطعا انا لو لم نرمهم لغلب اهل
الاسلام وضاعت بيضتهم فهل نرميهم لان المصلحة تقتضيه وهى ان حفظ
الاسلام واهله مقصود للشارع ام نتركهم حتى نقتل الكل ثم يقتل هؤلاء ايضا
فما هو جوابك فهو جوابنا والحل ان المسئلة لا يخلو اما ان يكون منصوصة اولا
وحكم الاولى ظاهر وكذا الثانية لان الائمة اظهروه فنرجع اليه ففى المسئلة الاولى
ان لم يكن دخول الماء فى الحديث ظاهرا نتوقف فى الافتاء او نحتاط فى العمل

نفقول شرط التكليف اعلام المكلف ؟ من قال بوجوب تحصيلها يقول انه اعلمهم الشارع
انه اوجب عليهم تحصيلها بتحصيل ما يتوقف عليه وبعد تحصيله يجد من نفسه من حصلت له
انه صاحب ملكة فيجب عليه الاستنباط ويعلم غيره من استنباطه انه ذو ملكة وان لم
يكن ذلك الغير ذا ملكة فانا نعلم من معالجات جالينوس انه ذو ملكة في الطب وان
لم يكن طبيبا ومن لم يحصل له يقلده كما يقلده زمان التحصيل وما قلناه توضيح وتتميم
لما سبق لها المص **قوله** بل اعتبرناها في المجتهد المطلق ؟ قد عرفت ان المتجزي ايضا
ذو ملكة غير كاملة ولعل المص فرض الكلام والنزاع في المطلق **قوله** انما هو لاجل
العلم ؟ قد عرفت ان اللازم والجزئي قد يكون بينا والملازمة والقاعدة او
غيرها خفية فيحتاج فهمها والاستنباط منها الى الملكة **قوله** فان اراد المعترض ان
المعترض وان لم يدع الاستغناء ولكنه لازم للدليله والقضية عارضة باثبات الاحتياج
وقد عرفت حال الاحتياج **قوله** يحج خلق كثير نعم اذا كان فيهم من يعرف المجتهد عن
غيره ولم يكن له مانع من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **قوله** ويعرض توجيهاته
قد قلنا انه يعرف من نفسه انه ذو ملكة وغيره معروف بعرفه وان لم يكن ذا ملكة
بل يكفيه قدر من ممارسة كتب الفقه وفهمها **قوله** وجوابه ؟ **اقول** قال الفاضل
المحقق المدقق رضي الدين والدنيا في كتابه لسان الخواص بعد ما ذكر جملة من تعريفات
الخاصة والعامة والمراد من ذكر هذه الحدود وتبيين ان المعتبر في اصله النازل
منزلة فصله هو الظن حتى ان من لم ياخذ لفظ الظن في تعريفه اخذ ما يجري
مجراه من الاستنباط والترجيح او نحوهما اقول فعلى هذا الابتداء يقولوا بانه لا
في الفقه قياس الا وهو مشتمل على ظني مثلا قولنا غسل جزء من الراس مقدمة
للواجب وان كان قطعيا باعتبار انه مقدمة لغسل الوجه ولكن وجوب غسل
الوجه ظني وهذا كما ترى او يقولوا بخروج كلما كان من هذا القبيل عن الفقه اصطلاحا



اصطلاحا ولا مشاحة فيه ولكنا نراهم يعدون امثال هذه من المسائل ويتكلمون
فيها وعليها وعلى هذا التقدير اي كون جميع المسائل الاجتهادية ظنية يمكن ان يكون ترجيح ما
يستنبط عن القواعد على ما يفهم ... من الاخبار لكون الظن بالاول ارجح وهذا ما
وعدناك آنفا **قوله** راجع الى النزاع اللفظي يمكن ان يكون اشارة الى ان ما
سماه قطعيا البعض الاخر سموه ظنا بناء على ان الظن ما يقابل اليقين وقد ذكرنا عن
هداية الابرار ما يؤيد ذلك فتذكر **قوله** وثانيا الى اخره **اقول** قد حقق الفاضل
المحقق في الكتاب المذكور ما يقوله الاخباريون والمجتهدون ومن اذكر فيه بطوله لما
فيه من الفوائد الكثيرة والتحقيقات الانيقة وان كان بعض ما ذكره لراي الفاضل المرتضى
صاحب الفوائد قال ثم بعد ما ذكر ان اتباع الظن مذموم فان قلت لعل الظن
عن اتباعه لا يشمل هذا الراجح المعتبر في الاجتهاد لاطلاق الظن على المرجوح وعلى
ما حصل من غير امارة كالاعتقاد المبتدئ وكذا العلم المامور بطلبه لا يختص بالجزم
بل يشمل الظن الراجح خصوصا المتاخم للجزم ولا سيما الحاصل من تتبع المدارك المعلومة
الحجية ثم يمكن ان يرجع الخلاف في هذا المقام حقيقة الى ما اختلف فيه طوائف الخاصة
مع العامة مع اتباع المظنون الحاصلة من امثال القياس والاستحسان والمصالح المرسلة
فيتحد ما لطريق اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق امثالهم من اهل العلم قلنا هذا
التوجيه ظاهر الفساد فان من تتبع الحقائق اللغوية والشرعية المضبوطة عند محققي
علماء العربية والاصول فتامل في وجوه المحاورات والمخاطبات العرفية ثم انصف
في نفسه علم ان العقلاء العلماء لا يمكن ان يتشاجروا من قديم الايام فيما كان نزاعهم
فيه لفظيا لا طائل تحته فان قلت جواز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواضع من
ضروريات الدين كما في جهة القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات قلنا ان اهل
العلم يفرقون بين نفس الحكم ومحله ويقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام مرخص

فيه اتفاق وانما الممنوع منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد هو الاجتهاد في نفس
الاحكام واصل مسائلها وايضا حصول الظن في تلك الحال مناط لحصول العلم بجواز العمل
بمقتضاه بلا خلاف فيقع العمل على طبق العلم ايضا وان توسط الظن وما توهم
من اجراء نظير ذلك في الظن الحاصل بالاجتهاد واشتهر ان ظنية الطريق لا ينافي علمية
الحكم وبنى عليه جماعة الحل في اثبات عد الفقه من العلوم مع كون مسائله اجتهادية
مبنى على دعوى ان المظنون بعد بذل الجهد في الطلب معلوم جواز العمل به بامثال الدلايل
التي عرفت حالها فتدبر فان قلت وكيف يتصور امكان حصول العلم بالاحكام والاستغناء
عن الظن خصوصا في زمن الغيبة الكبرى وسد طريق مشاهدة المعصوم عم والسماع
منه وانحصار مدارك الاحكام في هذه الازمان في امور نعلم انها لا يحصل لنا منها
بالنسبة الى اكثر الاحكام الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع والنظر والتامل تمام
العمر قلنا امكان حصول العلم بالاحكام في هذه الازمان من هذه المدارك كما هو
عقيدة اهل العلم مبنى على تمهيد مقدمة هي ان العلم بالواقعية منها مما ليس من ضروريات
الدين ولا جاريا مجراها مما لا مطمع فيه بل المطلوب تحصيل علم يقع العمل في التكاليف
على طبقه وان كان حكم الله في الواقع على خلافه مثلا اذا فرض ان معصوما امرنا فالامر
الرجلين في الوضوء لمصلحة التقية او نحوها وعلمنا به لكنا عاملين بالعلم بلا شك
وان كنا نعرف ان الحكم الواقعي في تلك المسألة المسح فاذا كان علمنا بهذا الذي وصل
الينا وجوب الاخذ به ويعبر عنه الاستاد دام ظله في حواشي العدة بالحكم الواصلي
على طبق العلم مع علمنا بالحكم الواقعي ومخالفته له فعملنا في صورة جهلنا بالواقعي
مع احتمال مطابقة الواصلي له يكون على طبق العلم ايضا بطريق اولى فان قيل
على هذا كلما تعارض العلمان القطعيان كيف يلزم ان يتعين العمل بالواصلي وهو
مشكل يكاد يكون تحكما بل يكون العكس ادخل للاصالة والاحتياط فنقول سر هذا



هذا التعيين العلم بان بعض الاحكام الواقعية في حق بعض المكلفين يمكن ان يكون
يتغير في بعض الاوقات لبعض المصالح او معرفة تلك الخصوصيات لا تتيسر لنا الا بقول امنائه
الدين المعصومين عم عن الخطاء والكذب الذين امرنا باتباعهم مطلقا فعند صدور امرهم
في حقنا على خلاف ما عرفناه من الحكم علمنا انه في حقنا بعينه في ذلك الوقت ولا عبرة
بعلمنا بانه كان في حقنا حكم في غير ذلك الوقت في الواقع فتعين الاجتناب عنه والاخذ
بهذا الواصلي فان قيل اذا كان كذلك يلزم ان يترك بالخبر الجامع لشروط العمل المستلزم للعلم
بالحكم الواصلي ظاهر القرآن المخالف له المعلوم به الحكم الواقعي مع ان رئيس الطايفة ره
صرح في عدة الاصول بعدم صلاحيته لتخصيص عموم ظاهر القرآن فضلا عن تركه به فنقول وجوب
العمل بظاهر القرآن وان كان من ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي بل
الواقعي انما يعلم من نصه السالم عن احتمال خلافه فلعله هنا حكمه واهل العلم بخصوصه
كذلك في الاحكام يكون مختصا باهله دون الرعية وايضا العمل بالخبر الجامع للشروط وان كان
من ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي ايضا اثباتا واجبا لكنه
ليس مطلقا بل اذا لم يكن له معارض اقوى مع انه يمكن ان يقال مدعى العلم بهذا المعارض هو عدم
الشروط بل يرجع كلها عند التحقيق فاستعمال الفرض على خلافه فلو تحقق على هذا الفرض
معارضة بين الواقعي والواصلي وقد كان الكلام فيها اذا تمهدت هذه المقدمة
واتضح الفرق بين الواقعي والواصلي وتبين ان العلم المطلوب لاهله المناط للعمل
هو العلم بالحكم الواصلي سواء كان مطابقا للواقع ام لا فاعلم انهم مطبقون على ان
المكلفين بعد النبي صلعم مامورون باتباع الكتاب واتباع عترته عم لتواتر وصيته صلعم
بهما بعنوان انه اخلفهما فيهم لئلا يضل من تمسك بهما تواترا معنويا حتى انه لا ينكره
من المخالفين ايضا وان كان بين رواياتها اختلاف لفظي غير موثر في المعنى فلهذا
يكون عمدة اقبالهم في تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله تعالى الى الاخبار المروية

من اهل البيت ثم وثق لهم بهذه الاخبار يوثقون فاتفقوا على ان ظاهر الكتاب المعلوم الظهور
الغير المخالف لما يدل عليه العقل اذا لم يكن له معارض تعين العمل بها بدون اعتبار الظن
بان ما هو مدلول هذا الظ هو الحكم الواقعي وغيره فاذا وجد له معارض فان كان من خاص
الكتاب والاخبار المعول عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما اذا كان من الكتاب ايضا ولم
يمكن الجمع بوجه ولم يعرف المتقدم والمتاخر في النزول يجب التوقف فيه والرجوع الى
الاخبار المأثورة المتداولة كما اذا لم يوجد الحكم في ظ الكتاب اصلا واما ان كان من
الاخبار المذكورة فان كان خبرا غير قابل للتاويل معلوم الصدور عن المعصوم ع
التواتر ونحوه واما في حكمه كاجماع الطائفة المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر فيخصص
او يؤول والوجه في الجمع ظاهر وان كان من احاد الاخبار وان كان جامعا بشروط
وجوب العمل به لولا هذا الظ فلا يعتبر لمعارضته كما مر ثم قال ره واما بالنسبة الى احاد اهل
البيت المقرونين بالكتاب في وصية النبي صلعم فقد ارشادهم محكمات الكتاب فلكلهم
ان يعملوا بمضمون ظ اخبار متداولة بين خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوطة
في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم معولا بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم لحصول العلم لهم
من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع والقرائن والامارات الى دلائل حجيتهم الى اخر
الزمان بان المكلفين في زمن الغيبة مهديون بهذه الانوار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها
بل يتعين فيما لم يكن على خلافه دليل قطعي او معارض من الكتاب ثم قال ره فان
قلت سلمنا ان عمل القدماء من الاخباريين على طبق العلم له بجواز الاخذ بظواهر
ما وصل اليهم من مشايخهم من هذه الاحاد فيجوز ان يكون حصول هذا العلم مختصا
بهم لقرب ازمانهم من زمان ظهور ائمتهم ع والمراد انه كيف يحصل هذا العلم لنا في
هذه الازمان فاجاب بالادلة المنبهة للقطع بجواز العمل باخبار الاحاد المروية في كتب
الحديث المشهورة ثم قال فهذه العلوم الحاصلة لنا بالتتبع مع ما انضم اليها بالقرائن ربما



بالنصوص والادلة الدينية من عدم جواز رد قول المؤمن في خبر لم يظهر لنا دليل على كونه
بهتانا ما لم يقطع الذي لا يمكن القدح فيهم بالشبهات بانه اذا وصل الينا من الثقة في الدين
محتاط عن القول بغير علم مورود من رواة احاديثهم ع شيء من تلك العلوم يجوز
لنا الاخذ به وان كان خاليا عن ذكر السند بل وعن ذكر المعصوم ع ايضا خاصا او عاما
فلو ذكر لنا مع ذلك شيئا منها ايضا فهو افضل فكيف اذا وصل الينا هذه العلوم من
المشايخ العظام المجتمعة كلمة العلماء المتتبعين لاحوالهم على فضلهم و ... وديانتهم وعلمهم و
كمشايخنا المصنفين للاصول الاربعة المشهورة كالشيخ الاجل المفيد والسيد المرتضى
علم الهدى والسيد رضي الدين اخيه الجامع لنهج البلاغة وامثالهم رضوان الله عليهم و
شكر الله سعيهم فثبت بذلك معرفتنا بجواز العمل بما في كتبهم ومصنفاتهم المعلوم استنادها
اليهم بالتواتر ونحوها كيف اذا كان الكتاب من مشاهير تلك المشايخ واقدمهم زمانا
واورعهم في الدين وافقههم واتقنهم في مراتب العرفان واليقين باتفاق جميع الطائفة
بل باجماع العامة والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وعين خواص الانام ابي جعفر محمد
بن يعقوب الرازي الكليني قدس سره ونور ضريحه فانه اعترف بفضله الموافق والمخالف
والمنصف والمعاند حتى ان زيارة قبره في باب الجسر ببغداد من المخالفين المعاندين
ايضا والاستمداد ببركته والتضرع عند تربته والتبرك به لشيخ المشايخ مستمرة الى الآن
يكفي لنا كتابه الكافي الذي نقل اذكياء الفضلاء انه لم يصنف في الاسلام كتاب
يوازيه او يدانيه فان امتيازه بالرتبة والمتانة والاحكام والاتقان من سائر التصانيف
عند اللبيب الفطن كامتياز الشمس من سائر النجوم حتى انه مع ظهور جلالة شأنه عن
ارتكاب الاطراء والمبالغة خصوصا فيما يرجع الى تحسين نفسه وصفه في خطبته بانه
كتاب يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ
من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين ع والسنن القائمة

التي عليها مدار العمل وبها يؤدّى فرض الله عزّ وجلّ وسنّة نبيه صلى الله عليه وآله ثم انه
لا يخفى انّ من تأمّل في هذا الكلام وفي سائر خطبته والضعف من نفسه ورفض ما
لا يناسب طالبي الحق من طبعه علم منه بادئ عروض شك واختلاج ريب ان ما جمعه فيه
انما هو بقصد الارشاد وايجاب التديّن به في زمن الغيبة الكبرى مع احتمال كونه
مأموراً به من الناحية المقدسة احتمالاً قريباً جداً فانه من المعلوم المشهور انه
كان صنّفه ببغداد في مدة عشرين سنة في زمان الغيبة الصغرى وعدم انقطاع السفراء
فانه اعلى الله شأنه مات في سنة ثمان او تسعة وعشرين وثلاث مائة سنة وفات
ابي الحسن علي بن محمد السمري آخر الثقات الامناء وخاتم المنصوص من السفراء بين
الصاحب عليه السلام وخواص شيعته ثم في عرف اهل التواريخ سنة تناثر النجوم باعتبار ارتحال
الاعيان فان في تلك السنة ارتحال ايضاً علي بن الحسين موسى القمي والد الصدوق
ده صاحب الرقعة والتوقيع من الناحية المقدسة او وقوع ما دل عليه ايضاً من انتقاض
الكواكب الكبار بحسب المشهور من احكام المنجمين والمسطور من جملة الملاحم المأثورة
وبالجملة كان قدس سره في جميع مدة عمره معاصراً للسفراء رحمهم الله واقعاً في زمن الغيبة
ان لم يكن عمره زائداً على اربع وسبعين والا يمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور
الصاحب بل ايام العسكريين ثم نبعد كل البعد ان لا يعاشر السفراء ولا يخالطهم
مع هذه المجاورة ومع كونه في هذه المرتبة في الفضل والورع والاهتمام في امور الدين
بل وان لا يعرض بتوسطهم حاله وشغله على الناحية المقدسة ولا يحصل الاذن منها في
هذا المطلب الجليل فانه ليس امراً سهلاً بل هو من عمدة اسباب انتظام امر الشيعة في زمن غيبتهم
واذا الحجة عنهم في فترتهم وتجديد المهمات كان شارع الاندراس من الاصول الاربعمائة
المشهورة وغيرها من الكتب المعول عليها بين اصحابهم ذكر ابن الاثير من المخالفين في
جامع الاصول في وصفه قدس سره انه مجدد مذهب اهل البيت عليهم السلام في رأس المائة الثالثة



الثالثة بعدما ذكر ان علي بن موسى الرضا هو المجدد لهذا المذهب في رأس المائة
الثانية وذلك لما ورد من النبي صلى الله عليه وآله من وجوب ثبوت مجدد للدين في رأس كل مائة
فتدبّر وعلم ايضاً ما صرح قدس سره في هذا الكلام بان كل ما ذكر في كتابه هذا هو
من الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام التي بالعمل بها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة
نبيه ثم عدم الاحتياج فيه الى الفحص والتفتيش عن احوال الرجال المذكور سنده وانه فصل
على سبيل التبرك بذكر المشايخ او لدفع طعن المخالفين ان كتب احاديثهم غير مضعفة
كما قيل وانه غير موقوف على تحقيقه صحة الاحاديث المسطورة فيه ثم فائدة فان قلت
فكيف الحال في صورة تعارض الروايات قلنا قدمت الاشارة الى ان طريق الترجيح
ايضاً بينها في هذه مستفاد منها ايضاً بدون احتياج الى خارج كما يلوح من لفظ ما يكتفي
به المتعلم من خطبة الكافي وان الاحوط والاوسع الاخذ بكل ما شاء المكلف منها من
باب التسليم لا من باب اتباع الظن ولا من باب الاستحسان بميل النفس والهوى ولا
من باب كون الاخذ باحدهما اسهل ومثال ذلك فان قلت هذا كله انما يجري في عمل
من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول والاستفادة منها وكيف حال من لا يمكنه ذلك كالعامي
قلنا يعلم كل عامي وصل اليه وجوب طلب العلم في مسائله المحتاج اليها وقل من لم يصل
اليه ذلك فيكون معذوراً ان مطلوبه هذا انما يحصل له من استفادته من العلماء
الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه لعمل نفسه او بطريق سلوكه مع
غيره كما في صورة التنازع ومعلوم له ايضاً انه لا يحصل معرفة العالم عن غيره وكذا
الموثوق به عن غيره الا بنحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل تلك المعرفة اذا رجع
الى عالم في تعلم مسألة يعلم انه يلزم عليه الاخذ به فيترتب عمله على العمل ايضاً واما
سبيل العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو ما عمله على العلم ايضاً واما سبيل
العالم بالنسبة اليه من الاخبار والآثار فيلقي اليه الرواية بلفظها او بظاهر معناها

مه بعنوان الاخبار والاعلام دون الاخبار والالزام لانه يحتمل الافتاء والقضاء
المعلوم له انها لا يجوز ان الاعلام بالاحكام الواقعية انتهى كلامه رفع مقامه قوله
مشاورا بما يتوهم ح اقول ان هذا الفاضل التقي قدس سره يقول ان بعض الفقهاء
يعتمد في الافتاء والعمل على ما ليس دليلا في الواقع ولا عند الشارع وكانه لا يقول منكرا
من القول وزورا او التتبع هو الكاشف بجلية الحق واما المثال الذي ذكره ففيه ان
النصوص دلت على وجوب قرائة السورة كاملة ولا ريب لاحد في ان النائم او الغافل
او بعض الحيوانات العجم لو فرض تكلما اذا قرء سورة الاخلاص مثلا مع البسملة يتفق في العرف
انه قرء هذه السورة بالاخلاص مثلا مع عدم القصد لهولاء ولا الى هذه السورة بعينها
ولا الى السورة مطلقا فقاوض للبسملة وليس لاحد ان يدعي ان السورة الكاملة
موضوعة بحسب الشرع لسورة قصد للافظ في بسملتها كونها جزء منها اذ لا دليل على ذلك
ولو كان هناك دليل لا يكون الحكم خفيا غير ظ كما هو المفروض والحق ان السورة عبارة
عن كلمات مخصوصة باسلوب مخصوص ويخرج انضمام البعض منها الى البعض الاخر
الكلام المنزل او الكلمة المشتركة الواقعية منها عن الاشتراك ويصير مما مختص صاحبه
وليس للقصد مدخل في التخصيص في اكثر الالفاظ والكلمات المشتركة ولو سلم ان له
مدخلا فيه ولو بالعلة التامة فلا مانع من قيام غيره مقامه في هذه العلية وهي
الانضمام الذي قلنا به فما الذي دل على ان من لا يقصد لا يكون متشاورا بل يكون
صلوته باطلة هذا حال هذا المثال وامثاله كثيرة عند التتبع قوله تثبت حجيتها في الشرع
ح هذا محل النزاع اذ القواعد الاصولية التي هي اساس الاحكام الفرعية تثبت بمقدمات
ليس لها في القران والحديث عين ولا اثر وهم يدعون في الاصول القطع وعند الاستدلال
يتمسكون بما هو اوهن من بيت العنكبوت والحق ان استنباط فرع شرعي من اصل
معول عليه عند الشارع بطريق ضروري او نظري لا يتطرق اليه الغلط واجاز الشارع



الشارع سلوكه مما لا ينبغي النزاع فيه لواحد من الطلبة فضلا عن المحصلين المحققين
سواء سمي هذا الاستنباط اجتهادا ام لا انما النزاع في التعويل والاجازة المذكورين
فعلى هذا ينبغي النظر في مواضع الاستدلال حتى يتضح جلية الحال فانظر ولا تتبع
الهوى قوله مع انه يمكن الاستدلال ان كان نظره الى ان في صورة المنع من
اتباع هذا الظن يبقى اكثر الوقايع معطلة عن الحكم كما انه لو لم يحكم بخبر الواحد يكون
الامر كذلك فالحنفي القائل بالراي والاستحسان يقول بمثال ذلك والجواب الجواب
وان كان الى عمل اصحاب الائمة فنحن من وراء المنع وان كان الى ورود خصه
من الشارع فعليه البيان قوله فان هذين الحديثين ح قد عرفت ما يدل عليه
الحديثان وحال الاصول والفروع فتذكر قوله بل لا يخفى ح نعلم لولا اطلاق ادلة
النهي عن اتباع الظن ولكنها كثيرة متبعة والتخصيص يحتاج الى الدليل قوله وهو
غلط ناش ح هذا الفاضل اجل من ان ينطق بذلك قوله مستندة ح لعل غرضه
انكار اساس اجتهاده وانما جعل هذه الاغاليط كاشفة عن فساد الاصل قوله
وجوابه ح قد عرفت مرارا جواب هذا الجواب قوله من نهي الفحص ما الذي اوجب
علينا الفحص ولو اتفق العثور على المعارض فقد عرفت ان وجوه الترجيح المذكورة
في الاحاديث غير محتاج الى الملكة قوله قلت ح لا يخفى انه لا ينبغي النزاع في اجراء
الحكم الكلي على افراده وفي ثبوت اللازم عند ثبوت الملزوم وانتفاء الملزوم
عند انتفائه بعد القطع بالفرعية واللزوم والقطع بحكم الكلي وثبوت الملزوم
او انتفاء اللازم الا بدليل يخرج هذا الفرد او قاطع بلزوم هذا اللازم انما النزاع في
الافراد واللوازم الظنية ولا نسلم ان احدا من هولاء الفضلاء من اصحاب العصمة ع
علما بالظن الا يجوزونه ح وبعد ثبوته عندنا يرتفع النزاع والخبران لا يدلان الا على جواز
التفريع على القواعد الماخوذة منهم ع بشرط ان لا يشوبه مقدمة ظنية لا قاطع

للعمل بها و هذا مما لانزاع فيه واستدلال الاعلم ليس بحجة لنا اذ ربما كان مجادلة بالتي هي احسن مع غير مستعملها او رفعا لاستبعاد الشيعة واستيناسا لهم او تعليما لان يحتجوا على من يخاصمهم ولا يقبل قول امامهم **قوله** غاية ما يلزم الى قوله الذي يلزم هو جواز العمل بما فهم من هذه الاحاديث ولا اختصاص لها بالمدلولات العرفية فان قسم الثاني ان كان ما فهم العرب العرب بسليقتهم العربية وفهم غير العرب او العربي الذي ذهب سليقته او تشوشت باختلاط العجم بعد تعلم الاول للعربية وبعد عود الثاني الى حالته الاولى فلا كلام فيه ولا يحتاج الى الملكة وان كان لا يفهم الا بتوسط مقدمات مختلفة فيها على ما عرفها المتقدمون ولا كان في الكتاب والسنة منها عين ولا اثر فلو سلم تاثيرها في الفهم فالكلام في اعتبار ما يفهم بتوسطها عند الشارع ولكن الكلام المصرح من اثباته **قوله** وهو قبول قول الغير اراد بقوله من غير حجة قبول كلام من غير ان يطالبه على ما قاله بدليل او اراد بيان معنى التقليد بحسب الاصل في العالم والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله فالرجوع الى الرسول ثم مثاله ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره بعد هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والاطلاقات في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظ **قوله** قال الشهيد الثاني ره قال الشيخ المحقق سليمان قدس سره في الرسالة وقال العلامة ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان من حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخ اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده



لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين انتهى وربما نقل مثل ذلك عن شيخ علي بن هلال قدس سره ومال بعض المتاخرين الى عدم بطلان التقليد بموت المجتهد الذي قلده في حيوته وعدم جواز تقليد الميت ابتداء بعد موته وهو قريب وذهب بعض المتاخرين الى الجواز مطلقا **قوله** الثاني انه قد يقال ان وجوب تقليد الاورع الاعلم انما هو عند امكانه ومع التعذر فهو كتقليد المجتهدين حيين متساويين فيتخير المقلد في تقليد من شاء **قوله** لم تكن حجة انتهى حاصله انه قد تقرر ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي فتلك المقدمات والنتايج لا تصير حجة الا بعد اتصاف الانسان بالظن بها او بعد اتصافها بالمظنونية وبعد الموت لم يبق الظن فتزول الحجة وجوابه يظهر مما ذكره المص وقد استدل السيد المحقق السيد نعمة الله في بعض رسائله على جواز تقليد الميت بدلايل عقلية ونقلية وانا اذكر امتنها في نظري ويظهر منها حال العبادة الحاصل اذا كانت مطابقة للواقع من غير تقليد المجتهد الحي ولا الميت كما سيشير المص اليه بعد هذا قال قدس سره الرابع قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان التفقه شامل لرواية الحديث وللاجتهاد والتقليد وحذر القوم المترتب على الانذار ليس الا العمل بما يلقيه النافرون اليهم من دون فرق بين بقاء النافرون او ماتوا فان العلم المنقول من صاحب الوحي ع لا يموت بموت ناقله اقول لا نم ان الافتاء هو نقل علم صاحب الوحي ع بل هو نقل المعنى ما فهمه من علمه وربما لا يكون مطابقا للواقع ثم يرد على هذا ان امكان عدم المطابقة ان كان مانعا فلا فرق بين الحي والميت والحق هو ان الاجتهاد ان كان عبارة عن تبليغ ما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع المستند اليهما احدى الدلالات الى من لا طريق الى فهمها فليس هو الا نقل العلم ولا يموت بموت الناقل وان كان عبارة عن غيره فاتباع الحي فيه كالميت ولعل ما قلناه هو مراده من الاجتهاد كما هو

اليه ودليله السادس الخامس اذا اخذ المقلد مسئلة مثلا من الفقيه الحي وكان مصاحبا
لذلك الفقيه مطلعا على احواله وتبدل اراته فافتاء بحكم مستند الى النص والاجماع
فعمل به واستمر عليه الى بعد صلوة المغرب فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين فعمل بذلك
الفتوى فى صلوة العشاء فيكون باطلا على ما قلتم صلوته المغرب صحيحة وصلوته العشاء
باطلة فنحن نسأل عن بطلان هذه الصلوة الموافق حكمها للنص والاجماع فلا تستندون
فى ابطالها الى شئ سوى موت ذلك الفقيه فالذم كونه شريكا فى الاحكام الشرعية
وهذا لا ينطبق على اصولنا نعم يوافق ما ذهب اليه الكوفى حيث يقول فى مسجد الكوفة
قال على وانا اقول يعنى خلافه فالقوله اما ملكا وتارضوان الله عليهم فانهم يحكمون كما هم عليه
ويعملون به فلا تفاوت فى اتباع اقوالهم بين حيوتهم ومماتهم اقول كونه شريكا
مستلزم لتاثير موته فى قبول قوله كما ان موت صاحب الشرع غير مستلزم لبطلان
شرعه نعم ان كان وجوده وجود ظنه علة لثبوت الحكم الشرعى كنص الشارع فى بلدن
من انعدام العلة انعدام المعلول فيؤثر موته فى قبول قوله بان يترتب عليه القبول
على الموت كرفع حكم النص بنسخه ولعل مقصوده من ماقلناه السادس ان كتب الفقه
شرح لكتب الحديث ومن فوايدها تقريب معانى الاخبار الى افهام الناس لان فيها
العام والخاص ومنها المبين والمجمل ومنها المطلق والمقيد ومنها المشترك والمنصوص
عليه ومنها اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة ومنها ما هو مجمل العبارة الى غير ذلك وهذا
كله يحتاج الى البيان وليس كل احد يقدر على بيان هذه الامور من مغاربها و
المجتهدون رضوان الله عليهم بذلوا جهدهم فيما يحتاج الى البيان وتوبيخه على
احسن نظام واما الاختلاف بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار اذ فهم معانيها
من الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة لذلك الخلاف
كما ترى الاختلاف الواردة بين المحدثين مع ان علمهم مقصور على الاخبار المنقولة



المنقولة وبالجملة فلا فرق بين التصنيف فى الفقه والتاليف فى الاخبار لان الكل
احكام الله تعالى لا يموت بموت الناقلين لها كما تقدم اقول ان جاز لكل مكلف العمل بواحد
من الاخبار المختلفة اذا علم او ظن صدورها من المعصوم من غير ترجيح وكذا العمل
باحد محتملات الالفاظ المتشابهة جاز تقليد الميت اذ ليس تقليده الا هذا العمل
وان احتاج الى ترجيح واحد منها وحصل الظن بارادة احد المحتملات فيرجع النزاع
الى كفاية ترجيح الميت وظنه لعمل غيره بهما بعد موته وعدمها وقد علمها لماما
قال المص ثم العاشر يظهر وجه مما تكلم به معهم على الاصل الثانى وهو قولهم ان الرعية
صنفان مجتهد ومقلد ومن اخطا الطريقين بطلت عبادته وان كانت على جادة الصواب
وموافقة لما افتى به الفقيه الحى اذ لم يفعلها عن وقد نقض الشهيدان قدس الله روحهما
على بطلان عبادات العوام من وجوه كثيرة منها ان اكثر جزئيات الصلوة مما وقع
الخلاف فى وجوبها واستحبابها والاتيان بها على احد الوجهين واجب وذلك لا يكون
الا بالتقليد لفقيه حتى يقصد المقلد الوجه الراجح عند ذلك الفقيه وهذا مثل الخلاف
الواقع بين العلماء قدس الله اسرارهم فى وجوب السورة واستحبابها ووجوب التسليم
واستحبابه الى غير ذلك مما يطول تعداده ومنها ان العبادة التى يوقعها المكلف
جاهلا باحكامها فاورد النهى عنها والنهى للعبادة مستلزم للفساد عندهم ولا معنى
للفاسد الا الباطل الذى يحتاج الى القضاء وان الجاهل عندهم غير معذور فى الاحكام
الا ما اخرجه الدليل كالجهر والاخفات والقصر والتمام وبعض الموارد الخاصة المذكورة
فى كتب الفقهاء عطر الله مراقدهم والكلام على هذا من وجوه الاول ان ظاهر الاخبار
هو ان الجاهل معذور الا ما اخرجه الدليل مثل قول النبى صلى الله عليه واله وضع عن امتى ما لا يعلمون
ومثل قوله الناس فى سعة ما لم يعلموا والاحاديث بهذا المضمون مستفيضة
بل متواترة وهو باطلاقها شاملة للعبادات اقول هذا الوجه معارض باثبات

ضد مطلوب الخصم كما ان الثاني اثبات لنقيضه وسيأتي ان شاء الله في آخر الحاشية سطر
من الاخبار الواردة في عذر الجاهل الثاني سلمنا انه لا يعذر في كل الاحكام لكن
نقول ان بعض الاحكام مما ثبت بالضرورة من دين الاسلام كوجوب الصلوة و
اعدادها والزكوة والحج والصيام وتحريم الزنا واللواط وشرب الخمر وبعضها مما ثبت
بالاجماع كوجوب القيام في الصلوة والركوع والسجود ونحو ذلك مما لا خلاف في وجوبه
وبعضها مما وقع فيه الخلاف كما تقدم اما القسم الاول فلا يعذر الجاهل فيه بل هو مقصر
في الجهل به اجماعا واما القسم الثاني فالمشهور فيه انه كالاول ايضا وخالف فيه بعض
المحدثين واما القسم الثالث فالخلاف فيه مشهور ولعل القول بانه معذور هو
الاقوى لكونه مصداقا لما تقدم من الاخبار الدالة على معذوريته مطلقا اقول
تحقيق المقام هو ان معرفة الحكم اما ان يكون جزءا للاسلام او لا ثم اما ان يبلغه و
ان لا يكون كذلك فعلى الاول لا معنى لجهل المسلم به وهو موضع البحث وعلى الثاني
اما بلغه وجوب المعرفة فلم يسئل ولم يتعلم او سئل وتعلم من غير المجتهد وهذا على
قسمين الاول ان يكون علمه بالحكم مطابقا للواقع والثاني ان لا يكون كذلك او لم
يبلغه الوجوب ولهذا لم يسئل عنه ولم يسع الى طلبه ومعرفته فمن لم يبلغه فهو معذور
بمعنى انه لا يعاقب اذ لا حجة الا بعد التبليغ والبيان واما لزوم القضاء فيما له قضاء
فهو تابع لدلالة الدليل لان القضاء فرض مستانف كما هو الحق ومن بلغه الوجوب وترك
السوال فهو معاقب على ترك الطلب مع الامكان واما القضاء على كل ما ترك من الواجبات وفعله من
المحرمات فموضع تامل ولا يبعد القول به اذ [illegible] فلا يبعد [illegible] من يعزب غالبا انا
لم يعلم بواحد واحد مما كتب اليه مقتدرا بان امر مع ان المولى امره بالتعلم فتركه
واما القضاء فحكمه كالسابق واما من سئل وتعلم من غير المجتهد فلا يصدق عليه
الجاهل كما لا يصدق على مقلد المجتهد المخطي فلا يشمله ادلة عدم معذوريته



معذورية الجاهل لو فرض سلامتها من الايجاب والقضاء كما تقدم هذا ان لم يكن
بعض فعله مطابقا للواقع واما اذا كان الكل مطابقا فعدم العقاب والقضاء اظهر فظهر
مما قررناه لك امكان المعذورية في كل الاقسام الثلثة سواء كانت بمعنى عدم العقاب
ام بمعنى عدم القضاء ثم ان افضل المحدثين روى في الكافي عن ابي اليسع عن الصادق ع
قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني بدعائم الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة
شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها
وعمل بها صلح له دينه وقبل منه عمله ولم يضر به ما هو فيه بجهل شيء من الامور جهله
فقال شهادة ان لا اله الا الله والايمان بان محمدا رسول الله ص والاقرار بما جاء به من
عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد ص
قال الشارح الفاضل الصالح ره قوله لم يضق به في النسخ بعض لم يضر به اي لم يضق
ولم يضر به من اجل ما هو فيه من معرفة دعائم الاسلام والعمل بها جهل شيء جهله من
الامور التي ليست من الدعائم فقوله مما هو فيه تعليل لعدم الضيق او الضرر
۞ وقوله بجهل شيء تعليل للضيق او الضرر وقوله جهله صفة لشيء وقوله من
الامور عبارة عن غير الدعائم ثم قال وحق بالجر عطف على ما جاء به والزكوة بدل
اقول الاقرار بما جاء به قد يجب اجمالا عند الجهل بالتفصيل وتفصيلا عند العلم به
وفي الخبر فوائد الاول ان معرفة هذه الامور كافية للايمان وان كان بطريق
التقليد اذ لا تقليد في الخبر بل ظاهره الاكتفاء بالشهادة والاقرار نعم لا بد
من الاطمينان لتحصيل معنى الشهادة والاقرار الثاني ان الجهل بالاعمال كيفية
او كمية غير مضر ولا يخرج به المؤمن عن الايمان الثالث ان تخصيص الاقرار بالزكوة
انما هو للاهتمام بشأنها وادائها ان وجبت لامتناع اكثر النفوس عنه كما هو معلوم
الثالث ان الله تعالى لم يوجب على الجهال التعلم حتى اوجب على العلماء ان يعلموهم

وكما اوجب على الجهال السعي الى التعليم اوجب على العلماء السعي اليهم للتعليم
ومن ثم كان الانبياء والائمة المتمكنون من الحكم يعينون للجهال من يعلمهم
ومنه قول مولانا امير المؤمنين ع في وصف نفسه الشريفة طبيب دوار بطبه قد احكم
مراهمه واحمى مواسمه يضع من ذلك حيث الحاجة اليه من قلوب عمي واذان صم
والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة واراد ع انه طبيب مرض
الجهل وانه متعرض لعلاج الجهال واستعار لفظ المراهم لما عنده من العلوم ومكارم
الاخلاق ولفظ المواسم لا يتمكن معه من اصطلاح من لا تنفع فيه المواعظ والتعليم
بالجلد وساير الحدود وروي ان المسيح على نبينا وعليه السلام راى خارجا من بيت
عابد فقيل له يا سيدنا امثلك يكون في هذا فقال انما ياتي الطبيب المرضى ذا وح فما
ابطلتم عبادة الجهال ترك التعلم فابطلوا عبادة العلماء بترككم التعليم اذا اوقعوا
عباداتهم في الوقت الموسع لان الامر يقتضي عندكم ليستلزم النهي عن ضده فتكون
الفاسدة اذا عامة المكلفين اقول ليس الواجب على العلماء الا ان ينصبوا انفسهم لتعليمهم
ودفع امراض الجهل ومعالجة المرض بعد اتيان المريض والسؤال وقد فعلوا فلو قصر
الفقيه عامة كما ادعاه الرابع ان كثيرا من جهال الناس وعوامهم من اهل الصحاري
والقرى البعيدة عن مجالس العلوم والعبادات تعلموا شيئا من الطاعات والعبادات
من اباءهم او من هو اعلم منهم وظنوا بل تحققوا ان هذا هو الواجب عليهم لا غير
ولم يخطر عندهم خلافه ولا تنبهوا لوجوب غيره حتى يكونوا اثمين بترك الطلب له
وتكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل فان كان وجوب هنا
فانما هو على الفقهاء لا على مثل هؤلاء الجهال وقد ذهب شيخنا المعاصر ابقاه الله
الى ان المستضعفين من الكفار ممن لا يتم عليهم الحجة من عوامهم ومن بعد عن
بلاد الاسلام ممن يرجى لهم النجاة فاذا كان هذا حال المستضعفين من الكفار



الكفار فكيف لا يكون المستضعفون من المسلمين مثلهم وهذا القول وان لم يوافقه
عليه الاكثر الا انه غير بعيد ممن تتبع الاخبار اقول هذا امتن من الوجوه السابقة
الخامس انه لا فرق عندكم بين تارك الصلوة وبين من صلى صلوة غير مجتمعة الشرائط
الشرعية بل ولو اجتمعت الشرائط لكنه لم ياخذها من المجتهد الحي وان اخذها
عن الفقيه الميت فعلى هذا جاءت الطامة الكبرى والداهية العظمى ببطلان عبادات
عامة الخلق ولزم عليهم ان يكونوا في تلو الكفار وتحت طبقاتهم بل يلزم ان يكونوا
كفارا لان المصر على ترك الصلوة جاءت الاخبار باعتبار عليه بالكفر كما رواه الصدوق ره
في الفقيه عن الصادق ع حيث قال له لم سميت تارك الصلوة كافرا ولم يسم الزاني
كافرا فقال ع ان الزاني لا يزني الا من شهوة تدعوه اليها وانما يتركها استخفافا بها
فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر وهذا الحديث لا يمكن حمله على ما يقولون من الترك
استحلالا لعدم الفرق في الاستحلال بين فعل الزنا وترك الصلوة فيلزم ح ان يكون
عامة الخلق من الشيعة موسومين بسمة الكفر والضلال ولو صلوا ولكنهم اخلوا
مثلا بان الاتيان بالسورة هل هو على وجه الوجوب او الاستحباب مع اتيانهم بالسورة
وكذا الوجه في التسليم ونحوه مما ورد فيه الخلاف فلا تقبل لهم شهادة فيضيق الحال
على القاضي ولا يحكم عليهم بالطهارة فيلزم الحرج على اهل العالم وامامهم فيما عليهم
في الدنيا والاخرة اقول نعم لا فرق في لزوم القضاء ولا يلزم من اشتراك امرين
في شيء اتحادهما في جميع الاحكام ومن الظاهر ان تارك الصلوة غير المصلي على
وجه غير الشرعي بحسب المفهوم والمصداق فلا يلزم كفر جميع العوام ولا اكثرهم
نعم يلزم فسقهم عند هؤلاء الاعلام ويلزم ما قاله من تعطل الاحكام ح
السادس انك لو تتبعت احوال الناس في هذه الاعصار وفي اعصار النبي ص
والائمة ع لوجدتها موافقة في شأن العوام والعلماء في المعرفة والجهل والعذر و

وعدم والفقير الذي يقطع على عبادته بالصحة في هذه العصور لو اوقعها بين يدي
الصادق ع ثم مثال لعلها عليه كما يجب هو الآن على عبادة العاقي والذي يرشد اليه
ان حماد بن عيسى من اعظم رواة الامامين الصادق والكاظم ع وممن شهد له
بالثقة واجماع العصابة على تصحيح ما صح عنه ومع هذا فقد روى عنه في الصحيح انه
قال قال لي ابو عبد الله ع يوما يا حماد لا تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي انا احفظ
كتاب حريز في الصلوة فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال فقمت بين يديه متوجها الى
القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح
بالرجل منكم يأتي عليه ستون سنة او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها
تامة قال حماد فاصابني الذل في نفسي فقلت جعلت فداك فعلمني الصلوة فقام ابو
عبد الله ع مستقبل القبلة الحديث وقوله ع ما اقبح بالرجل منكم وقوله بحدودها تامة
مشعر بان نقصان صلوة حماد ما كان من جهة الاخلال ببعض الواجبات الشرعية
وما حكم ع ببطلان ما مضى من صلوته ولا اوجب عليه الاعادة لان الصلوة الباطلة
يجب قضاؤها عندهم فدل على ان الجاهل معذور فاذا قبل العذر مثل حماد مع
ملازمته له ع فكيف لا يقبل العذر من عوام الناس وممن في نواحي البلدان و
والصحارى ثم قال الثامن ان قدماء الاصحاب عطر الله مراقدهم كالشيخ الطوسي ره
واضرابه وكثير من المتقدمين وعامة المحدثين ذهبوا الى ان قصد القربة كاف في
صحة العبادات من غير حاجة الى التعرض لوجه من الوجوب والندب فالعوام اذا اتوا
بالعبادات على هذا الوجه مطابقا للقانون الشرعي فالذي يوجب عليهم بطلان
العبادات الا ان يقولوا ان كون قصد القربة كافيا في صحة العبادات من اقوال
الموتى فلا اعتماد عليها فيقال لكم ان ما نقلتموه من اقوالهم وفتاويهم في عدم جواز
تقليد الموتى هي فتاوى الموتى ايضا فلا اعتبار بها والجواب الجواب التاسع قولكم



قولكم ان صلوة الجاهل التي لا يعرف احكامها قد ورد النهي عنها ما معنى الجاهل
باحكامها فان كان المراد عدم اخذها من المجتهد الحي فهذا عين النزاع ونحن نمنعه
بل نقول ان من تعلم الصلوة مثلا من ابويه ونحوهما وكان على القانون الشرعي
بان يأتي بالواجبات وبما اختلف في وجوبه على وجه القربة تكون عبادة صحيحة مجزية
وان لم يأخذها الا من الفقيه الحي ولا من الميت وان كان المراد من جهله باحكامها
عدم الاتيان بها فهذا يرجع الى التفصيل المذكور في مطاوي ما تقدم وهو ان
الجهل باحكامها كمقدارها وما انعقد الاجماع عليه من ركوعها وسجودها ونحوها
قد لا يعذر صاحبه واما الجهل بباقي كيفياتها وما اختلف فيه منها فلعل الجاهل فيه
معذور ان كان ممن يقبل العذر في حقه ثم قال الحادي عشر ان جماعة من الشيوخ والنساء و
وسكان القرى والصحارى ومن في طبقتهم من المكلفين لو كلفوا كما يقولون باخذ
الاحكام من المجتهد الحي لزم منه التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى على المنصف فعموم
ايجاب هذا الحكم منكم مشكل جدا ويؤيده ان الله صلوات الله عليهم ما كانوا يأخذون الجهال
بما يقولون روى ان مولانا امير المؤمنين ع راى رجلا يصلي مستعجلا ونحوها فنهى
له عما هذه الصلوة قال ان بصلوتك فتأتي في الصلوة الاخرى فتوقع ما الحسن منك
الصلوة اما الاولى فقال يا امير المؤمنين الاولى هو الاحسن لاني صليتها من
خوف الله وهذه من خوفك فضحك ع ومضى عنه وفي الاخبار اشارة اليه
بل دلالة عليه في روى الكليني ره في الاصول الكافي عند ذكره ثواب العالم والمتعلم
هكذا علي بن ابراهيم عن احمد بن محمد البرقي عن علي بن حكم عن علي بن حمزة عن
ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به
قلت فان علمه غيره يجري ذلك له قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات
قال وان مات فان ظاهره يدل على انهم يعملون بذلك العلم بعد موته ولا شك ان

فقهاء الامامية رضوان الله عليهم انما يعلمون الناس علوم اهل البيت ع لا علوم
الفقهاء الاربعة ونحوهم من اهل القياس وفي كتاب الاحتجاج عن الامام ابي الحسن
علي بن موسى الرضا ع في حديث يقول فيه وفق للفقيه يعني يوم القيمة يا ايها الكافل
لايتام آل محمد ع الهادي لضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ
منك او تعلم منك فيقف فيدخل الجنة ومعه فئام وفئام وفئام حتى قال عشرا
وهم الذين اخذوا عنه علومه واخذوا عمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانظروا كم فرق
ما بين المنزلتين اقول الفئام مائة الف وهو يشمل رواية الحديث والفتوى بل هو
ظ في الثاني اذ اكثر العوام لا يعرف معنى الحديث ولا التوفيق بين الاخبار ولا ما هو
شرط في الفتوى **قوله** قال الفاضل الورع مولانا احمد الاردبيلي قدس سره
ظهر انه يكفي في الاصول الوصول الى المط ههنا ثلث مقامات الاول في انه
هل يجوز التقليد في الاصول او لا الحق نعم لان الاصل عدم الوجوب ولا صارف
اذ ادلة وجوب النظر مدخولة مثل قولهم النظر مما لا يتم دفع الضرر الذي هو
واجب الا به وكل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اما تحقق الضرر فلان من رأى
عليه نعما متوافرة باطنة وظاهرة مع علمه ضرورة بانها من جانب الغير ورأى الاختلاف
في الصانع وصفاته جوز وجود منعم طلب منه معرفته وشكر تلك النعم فيحصل له خوف
زوال النعمة بل حلول النقمة بترك معرفته وشكره والجواب اولا منع استلزام مجرد
تجويز الخوف الا مع اقترانه بدعوى مدعي الرسالة المقرونة بالمعجزة وترك
المكلف الاصغاء اليه والنظر الى المعجزة اذ ح يحصل الخوف لاحتمال صدق المدعي
وبالجملة شرط الخوف التبليغ او ما قام مقامه من الهام وغيره وثانيا ان المدعي
عموم الوجوب للمكلفين والدليل لا يفيده على تقدير تسليمه لان منهم من لا يحصل
له الخوف حتى يجب عليه عقلا دفعه كمن قلد محقا وجزم له فانه بعد ما اعتقد



ما اعتقد تقليدا اعتقادا جازما ان له صانعا منعما فشكره بموجب اعتقاده مطمئن
بمقتضاه ما يجب عليه فكيف يحصل له الخوف وان جوز ان يكون اكتفاؤه بالتقليد
مذموما فمجرد التجويز والاحتمال غير موجب لظن الضرر وحصول الخوف ولمن
ظن وجود الصانع وصدق النبي ص وعمل بشرايعه ولمن حكم بالتقليد حكما
جازما بنفي الصانع فمن يخاف وكذا من ظن ذلك اذ احتمال الضرر يكون مرجوحا
عنده فلا يكون مظنونا فلا يحصل له خوف نعم من لم يقلد احدا وخطر بباله
او القي اليه ما يحصل به الخوف وحكم بان دفعه واجب يجب عليه عقلا النظر والا
فليس بمكلف اذ لا يتوجه الذم العقلي والتكليف الشرعي الى الغافل ومعلوم ان
هذا نادر بالنسبة الى من عداه في غاية الندرة فيكون الدليل اخص من المدعى
وتخصيص المدعى مما لا يرضى به مدعيه هذا امتن ادلتهم ولهم ادلة اخرى
مثل قولهم ان الله امر النبي ص بالنظر في قوله عز وجل فاعلم انه لا اله الا هو
فالامة اولى والجواب ان هذا الخطاب ليس متوجها اليه ص بل هو من قبيل اياك
اعني واسمعي يا جارة ثم يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي وايضا
اذا كان المطلوب طلب النظر منه ص لكان الواجب ان تكون هذه الاية اول ما
نزل عليه ص ولا يحضرني ان احدا من المفسرين يكون قائلا به سلمنا انه ص
داخل فيه ايضا فنقول ان المراد طلب العلم وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع
وهو يحصل للمقلد ايضا اذا قلد من يقول بالحق ولو تنزلنا ما سلمنا ان الخطاب
مختص به ولكن لا نم الاولوية لجودة فهمهم وقصور اذهانهم بالنسبة اليه ص ومثل
قولهم ان التقليد مذموم خرج عنه الفروع فبقي الباقي والجواب ان الذم للمقلد
في الباطل مع وضوح حجة الحق كما هو مورد الاية الشريفة ومثل قولهم الاجماع واقع
على وجوب العلم في الاصول والجواب ما مر من ان العلم اعم مما حصل بالنظر

مع ان الاجماع انما يكون حجة لمن اعتقد الشريعة فلو ينهض على من لا يقول بالالهية
ثم شانه المقام الثانى فى اقسام المقلد على القول بجواز التقليد واحكامها فنقول
المقلد لا يخ اما ان يكون مقلدا فى مسئلة حقة او باطلة وعلى التقديرين اما
ان يكون جازما بها او ظانا وعلى تقديرى التقليد فى الباطل اما ان يكون اصراره
على التقليد مبنيا على عناد وتعصب بان حصل لخاطره علم الى الحق فالاول سلكه
اولا فهذه اقسام ستة الاول من قلد فى مسئلة حقة وجزم بها مثلا فى
فى وجود الصانع وصفاته وعدله وحكمته الى آخر ما يعتبر فى المعرفة فهذا مؤمن
لان مناط الايمان اطمينان النفس بالعقايد الحقة اذ كمالها انما يكون فى القوة
النظرية بحصول العقايد لها من غير ملاحظة علة الحصول او المقدمات
البرهانية او حضور المعلوم كما هو الواقع عندها او حسن ظن باحد وقبول
قوله بحيث نظنن النفس وبزول التردد واحتمال النقيض او غير هذا ولذا
لا نرى عامة وعين العالم بحقايق الاشياء تصديقا وتصورا طريقا خاصا
لا يجوز تجاوزه بل ما ذكروه من جملة الطرق لا بمعنى الانحصار كيف وعلم العقول
حصولى عند الاكثر من غير اكتساب من حد او برهان وهو كالهام الذى به
قربهم الى الله ثم وكذا المعصومين الاتى الى تكره قوله ثم يؤمنون بالله
واليوم الآخر من غير ان يقيد طريق ايمانهم ومستنده فبعد حصول ما يعتبر فى
الايمان باى طريق كان يجب الحكم بايمانه وكان الحكم بالكفر بمجرد عدم استناد العقايد
الى الاستدلال شطط من القول وقد كتبت فى شرحى الفارسى على باب الحادى
عشر ما ينفعك فى هذا المقام الثانى من قلد فى مسئلة حقة مثل ما ذكر وظن بها
من دون جزم فالظاهر اجراء حكم المسلم عليه فى الظاهر اذا اقر باللسان اذ ليس حاله
حاله با دون من حال المنافق لا سيما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فان



فات قبله واما فى الاخرة فامره الى الله الثالث من قلد فى باطل مثل انكار الصانع
او شئ مما يعتبر فى الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد
فى باطل وظن به كذلك والظاهر فى هذين الحاقهما بمن يقام عليه الحجة يوم القيمة واما
فى الدنيا فحكم عليهما بالكفر ان اعتقدوا ما يوجبه وبالاسلام ان لم يكن كذلك
الاول كمن انكر النبى مثلا والثانى كمن انكر الامام الخامس من قلد فى باطل جازما
مع العناد السادس من قلد فى باطل ظانا كذلك وهذان يحكم بكفرهما بعد ظهور
الحق والاصرار المقام الثالث فى اقسام المقلد على تقدير عدم جواز التقليد واحكامها
فنقول المقلد اما ان يكون مقلدا فى حق او باطل وعلى التقديرين مع الجزم
او الظن وعلى تقديرى التقليد فى الباطل بلا عناد او به وعلى التقادير كلها اما
عنده علم الوجوب او بين له غيره وعلى تقديرى الدلالة اصر على التقليد او رجع ولكن
لم يحصل له كمال الاستدلال بعد او لا فهذه اربعة عشر قسما الاول المقلد بالحق
جازما مع العلم بوجوب النظر الواجب والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك
الثانى هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع الى الاستدلال فهذا مؤمن غير
فاسق الثالث المقلد فى الحق ظانا مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن
على الظاهر ومرجا فى الاخرة وفاسق لاصراره الرابع هذه الصورة من دون الاصرار
فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق الخامس المقلد فى الحق جازما مع عدم العلم بوجوب
النظر السادس المقلد فى هذه الصورة ظانا وهذان حكمهما فى السابق من غير
فسق اذ لا اثم على الجاهل السابع المقلد فى الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب
النظر والاصرار عليه فهذا اشد الكافرين الثامن هذه الصورة من غير عناد
والاصرار بعد العلم بالوجوب فهذا كافر ايضا ان مات ولم يرجع من اعتقاده
الباطل التاسع هذه الصورة من غير علم بالوجوب وهذا ايضا كافر وكذا العاشر

يعنى هذه الصورة من غير عناد الحادى عشر المقلد للباطل الظان معاندا مع العلم والاصرار والثانى عشر بلا اصرار والثالث عشر بلا علم والرابع عشر بلا عناد والحكم فيه فى الجميع ظاهر مما سبق **قوله** قال الفاضل الورع الى قوله ويكفى الفعل على ما هو المامور **اقول** قد عرفت ان ما حكم التقليد فى العقايد الا صلية واما الاحكام الفرعية فالوضعى منها كجعل الشئ سببا او مانعا او شرطا فلا شك عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او من غيره على انها مما جعلها الشارع سببا وشرطا او مانعا بل يكفى فى صحتها فعلها مطابقة للواقع واما الشرعى فلما كانت العبادات يعتبر فيها قصد التقرب الى الله تعالى فلا بد من العلم بكونها مرضية عند المتقرب اليه فعلا فى المامور به وتركا فى المنهى عنه ومنه العلم يحصل من طريق العقل فى بعض الافعال القلبية التى لا يبحث عنها الفقهاء وان وردبها الشرع كالتحلى بالاخلاق الحسنة والتخلى عن الصفات الرذيلة فيحتاج المكلف فى غيرها الى مخبر من يخبر عن الله بان الفعل المندوب مصفة كذا وكذا والترك المندوب كذلك مما يتقرب بها اليه تعالى والمخبر اما ان يكون النبى صلى الله عليه وآله الشارع او الامام او غيرهما بالنقل عنهما فاذا فعل وترك على النحو الواقعى معتقدا ان امر او نهى فقد حصل للنفس كمالها بحسب القوة العملية ولا يقدح فى حصول الكمال كون المخبر ممن لا يجب تقليده بل كونه كاذبا فى نفسه كما اذا اخبر بعبادة واسندها الى الشارع مع عدم سماعها من احد واتفق مطابقتها للواقع وعمل احد بمقتضاه ولا شك ان ثمرة العبادات هى القرب من الله وهو يحصل بقصد التقرب فلو فرضنا ان احدا فعل فعلا غير مطابق لما قرره الشارع مع اعتقاده مطابقته وقصد التقرب لمن حصول هذا الكمال فلم شرطتم ان يكون مطابقا للواقع لانا نقول قصد التقرب بالفعل مع اعتقاد مطابقته لما قاله



تعالى من يجب اطاعته بعد بذل الجهد وان كان موجبا للتقرب كما قلت ولكنا نقول ان كل فعل ليس مما يحصل به الكمال المطلوب للنفس اذ يجوز ان يكون لخصوصيتها قرره الشارع من الهيئات مدخل فى الكمال وان لم يبلغه عقولنا مثلا نقول ان فعل الظهر خمس ركعات او ثلثا لا يحصل به الكمال وان قصد به التقرب ويحصل به لو فعل اربعا اما ترى كيفية تركيب الاطباء لا بد ان الادوية للامراض بحيث لو زيدا ونقص فى الاجزاء لا يوثر الاثر المطلوب فكذا يكون حال العبادات لحفظ صحة النفس واذالة امراضها ولا ريب فى هذا عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح اذ وضع الشارع للعبادات على هيئة خاصة دون غيرها من الهيئات الممكنة فيها لا بد ان يكون لامر مرجح عنده مع ان غرضنا الآن حصول التقرب مع براءة ذمة المكلف من القضاء وكونه ممتثلا لما امر به وهذان الامران لا يحصلان من العبادة اذا فعلت على طريق غير مطابق للواقع وحصولهما مع المطابقة قد ظهر وبالجملة لا دليل على ان الشارع امر بالفعل او الترك بشرط ان يكون ماخوذا منه او من الامام عليه السلام والمجتهد لا غير وان استند الغير الى الامام عليه السلام وحصل لنا الاطمينان من قوله نهاية الامر ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركه اثما لاجله وترك الامر الخارج لا يضر بالامتثال اذا كانت العبادة باجزائها وشرايطها واقعة على النحو المقرر وفى الحسن المشهور وهو من بلغه ثواب من الله على عمل اشارة الى ما قلناه وقال الفاضل البحرينى مولانا محمد باقر قدس سره فى النخبة عند شرح قول المضهدة فى مبحث اوقات الصلوة ولو صلى عامدا او جاهلا او ناسيا بطلت صلوته ولو اتفقت صلوة الجاهل فى الوقت فان قصدنا بالجاهل من علم وجوب رعاية الوقت وعرف المواقيت لكنه

جاهل بالوقت لعدم مراعاة للوقت فالظ بطلان صلوته على القول باشتراط
الترتيب وقصد الامتثال في الطاعة لانه لم يات بها على وجه الامتثال والاطاعة
نعم ان قيل بعدم اشتراط ذلك في الصحة وسقوط التعبد ولم يبعد القول
بالصحة ههنا وان قصدنا بالجاهل من علم وجوب رعاية الوقت لكنه غير
عارف بالوقت فالظ البطلان ايضا على القول المذكور بالترتيب السابق وان
قصدنا به الجاهل بوجوب رعاية الوقت ففيه اشكال ورجح بعض افاضل
المتاخرين قدس سره الصحة لصدق الامتثال وقال ايضا كل من فعل ما هو في
نفس الامر وان لم يعرف كونه كك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ
المسايل من غير اهله بل لو لم ياخذ من احد وظنها كك فانه يصح ما فعله وكذا
في الاعتقادات وان لم ياخذها عن دلايلها فانه يكفي ما اعتقده دليلا وان وصله
الى الحق ولو كان تقليدا قال كذا يفهم من كلام منسوب الى المحقق نصير الملة
والدين قدس سره العزيز قال وفي كلام الشارع اشارات اليه وذكر ايات
مطول الكلام بذكرها وعندي ان ما ذكره منظور فيه مخالف للقواعد المقررة
العدلية وليس المقام محل تفصيل لكن اقول اجمالا ان احد الجاهلين ان صلى
في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخ اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا
او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب
انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب
عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في كل واحد واحد من
افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذا ممتنع واضح
لا يسوغ لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف
العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح والذم وانما حصل



مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما فيه ضرب
من الفعل والعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في
استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل
زمان واما الاشارات التي ذكرها فكل منها قابل للتاويل فيشكل الاعتماد عليها
والتعويل وليس المقام محل التفصيل فهذا الحقيق وان كان الاشكال فيه وفي نظايره
ثابتا اقول نختار الثاني ونقول انهما لا يستحقان العقاب على ترك مراعات الوقت
لعدم علمهما بوجوبها وعدم تكليفهما بها لاستحالة تكليف الغافل واما الصلوة
مع شرايطها المعلومة لهما فقد فعلاها وهي الواجبة عليهما ويعاقبان عليها ان
تركاها نعم يجب على الثاني الاعادة في الوقت لو فرض انه علم فيه ان المطلوب منه
الصلوة وقتها ولم يفعلها دون الاول الا ان يكون المطلوب منه الصلوة بشرط
العلم بوجوب رعاية الوقت وهذا وان اتى بالصلوة في وقتها ولكنه لم يات بشرطها
والمشروط يعدم بعدم شرطه فيجب عليه الاعادة في الوقت لو علم فيه ان المطلوب
منه الصلوة المشروطة بذلك الشرط ولم يدل على هذا الاشتراط دليل واما القضاء
فهو فرض مستانف لا بد من النظر في دليله فان افاد وجوبه عليهما او على واحد منهما
فهو المتبع والا فلا قوله ولو انفتح قلنا هذا يفضي الى ان يكون كل واحد
واحد من افعال الصلوة الذي لا يعلم المكلف وجوبه غير مكلف به لاستحالة تكليف
الغافل وهذا لا منع فيه بل هو مقتضى قواعد العدلية هذا مع فرض الجهل بانه
يجب عليه السعي الى معرفة الصلوة بشرايطها واركانها وموانعها بحيث يحصل له القطع
او الظن بانه لم يعزب عنه شيء منها واما لو فرضنا ان احدا علم بوجوب السعي لكنه
تركه واتفق انه صلى صلوة تامة الشرايط والاركان خالية عن المفاسد والاخر
علم ايضا كك وتركه وصلى مع فوت بعض الشرايط مثلا فلنا الاول معاقب

على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس السعي والمعرفة من شرايطها
بل هما واجبان خارجان عنها لانا فرضنا هما كذلك ولو فرضنا هما شرطا وان المكلف
علم ان المطلوب منه الصلوة المشروطة فيعاقب لانه لم يات بما في الواقع واما الثاني
فيعاقب على ترك السعي اي على عدم الاتيان بالصلوة لانه قد علم وجوب السعي
ليعلم الشرايط بها وغيرها ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله بالشرايط
ثم لم يات بها مطابقة للواقع فلا يبعد عقابه اذ لا يبعد قبحها ولا يلزم فاعله فات
اذا تاملت ما قلناه يجوز لك اختيار الشق الاول مع فرض العلم بوجوب السعي
ان اريد بالعقاب مطلقه اي سواء كان على ترك السعي ام على تركه وترك
الصلوة واختيار الشق الاخير ان اريد به العقاب على ترك الصلوة **قوله**
تجويز مدخلية [illegible] نقول لانه استحق المدح لاجل ما فعله عن علم وهو الصلوة
وان لم يستحق العقاب لانه اتى بما هو المطلوب منه وان لم يعلم بالطلب لا يقال اذا لم يستحق
العقاب على ترك المراعاة بجهله يلزم [illegible] فيستحق المدح عليه وهو ظاهر البطلان لانا
نقول لا ملازمة بين استحقاق المدح وعدم استحقاق العقاب بان يكون
كل ما لا يستحق عليه العقاب يستحق عليه المدح الا ترى ان تارك الزنا من غير
قصد القربة لا يستحق العقاب ولا يستحق المدح فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة
الوقت واصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان
الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد **قوله** قابل للتاويل
فيشكل الاعتماد عليها والتعويل **اقول** ان كان قبول التاويل من غير معارض
باعث عليه سببا لاشكال الاعتماد والتعويل فيشكل الاعتماد على [illegible] التعويل
وان كان هناك معارض فلا بد من بيانه فعليه التعويل والحق ما قاله رحمه الله
وهو ان الذي افاده قدس سره ظاهر التحقيق وجليل النظر ولعل دقيقة وعلى



يعطى ما افاده الفاضل المتقي قدس لطيفة فتامل فانه المقام مطمح الانظار **قوله**
روى الكليني ره في باب المسألة **اقول** هذا الخبر هو الذي به يصولون وعلى ما
فهموا منه يعولون في عدم جواز التقليد في الاصول مع اعمال النظر في فقه هذا الكلام
الصادر عن منبع النبوة والامامة يعطي جوازه بيان ذلك انه ع عبر بالمؤمن عمن يسأل
من ثلثة مشتركة بينهما ثم بين ع انهما معا يسألون عن طريق المعرفة فيجب كل منهما
بجواب مخالف لجواب الآخر فصار المؤمن مخالفا للكافر في السؤال عن الامام وفي
جواب السؤال عن طريق المعرفة ولم يذكر ع ان الكافر يسأل عن امامه بلا درجة
في الاسلام لان كل احد له امام ولما كان امامة الكافر منوطا باتفاق الناس
لا منصوب من الله سبحانه وكذا اكثر اعماله ماخوذا من الاراء والاهوية لم يات هذا
المسؤل لعلمه وهداه الى هدايته سبحانه واما المؤمن فلما كان جميع عقايده واعماله منتهيا
اليه سبحانه نسب الهداية اليه وذلك لانه لا يعتقد شيئا ولا يعمل عملا الا من دليل
منصوب من الله او من قول من ينتهي قوله الى الله سواء كان اماما منصوبا من
قبله او صادقا بفضل عليه وفقه لصحابته بحيث ما يقول له الى ذلك الامام وبالجملة
يجوز لمجتهد اهل الحق ومقلدهم ان يقول جميع عقايدي واعمالي امري هداني الله
اليه ولا يجوز للكافر ان يقول ذلك لانه اهتدى فيما هو عمدة الاسلام وعروة
الوثقى وجملة الشرع بقول الناس وهدايتهم واجماعهم ويستوي في هذا عالم
الكفرة وجاهلهم ويكفي للتعذيب الخطأ في هذا الاصل وان فرض كون احد مصيبا
واما اعتراض الكافر على الله ما لك لم توفقني لصحبة الصادق المحق وابتليتني
لصحبة الكاذب المبطل فهو كاعتراضه بانك لم جعلت ابوي كافرين او مكاني بلد
الكفر وغير ذلك والجواب الجواب وقوله ثبتني الله عليه يدل على ان عقايده كانت
في عرضة الزوال لولا تثبيت الله وهذا هو شان المقلد المحق واما المستدل

المتيقن فتبيّن انه اباه مندرج فى هدايته لان اليقين يمنع زواله فتأمل وبعد
اثبم على ان العذاب ليس لمحض التقليد انه ثم فى مقام بيان حال المصنفين فى
انى فرد كان فيكون المخالف الذى اجتهد فى دينه واعتقد بما اعتقد عن شبهة
جزم بكونها دليلا تاما كافرا اثما ولا ريب انه لم ياخذ من الناس الا اصل الامامة
فانه مال به لاجماع الناس لا من جهة قول المعصوم الذى هو قول الله اثبم وملخص الكلام
ان الامام ثم سالك فى هذا الخبر مسالك التقية كما هو ظاهر على المنصف والغرض بيان
استحقاق الثواب والعقاب لهذا الاصل فمن سمع قول الله من الناس ليس كمن سمع
قول الناس من الناس ولهذا يثاب المؤمن بما يخبره الناس عن الله وان لم يكن الخبر
مطابقا للواقع والكافر يعاقب وان كان كل عمله مطابقا للواقع **قوله** يمكن تقييدها
او تخصيصها **قوله** التقييد والتخصيص وامثالهما كبيان المجمل ان كانت ظاهرة
واضحة ليست مما يدعيها احد وينكره الاخرون وهى متعينة والا فالرجوع الى الاخبار
ان كانت والا فالتوقف فى الافتاء والاحتياط فى العمل **قوله** مع احتمال تقديم
السنة **اقول** تقديم السنة متعين مع قطعية المتن لان النبى ثم هو المبين لمراد
الله ثم **قوله** لحديث غرض حديثهم الخ عرض الحديث انما يمكن لنا على محكمات الكتاب
وهى التى لم يخالف احد والشيعة فيما هو مقتضى منها وكان عدم نسخها وفاقيا
عند الكل او عندنا فتعين التاويل فى الخبر وفرض حقيته مستلزم لمخالفة المعلوم
من الدين او المذهب ثم ضرورة واما العرض على الذى حولت فى المتقدم منه
وكلّ من استدل على ظهوره فادعى ظهوره بادلة ظنية ليس حجة ولياذ فلبس ما
باسم الائمة ثم به **قوله** العاشر بين الخبرين الخ **اقول** وانا اذكر بقول كلى حال
التراجيح الواقعة فى الاحاديث ثم انظر ان شاء الله تم فى وجه الجمع بينهما وانقل
ما وصل الى من الاقوال فيه بحول الله وقوته فاعلم ان ترجيح حديث الاصدق



الاصدق والاورع والافقه لا يمكن على الاطلاق اذ ربما كان مخالفا لمحكمات الكتاب
ولا ينافى صحة ذلك صدوره عنهم ثم لانهم قد يرون مصلحة فى امثال هذه الاحاديث
ونحن لا نفهمها الا لغموضها او لان الشاهد يرى ما لا يرى الغائب وربما كان مخالفا
لما علم من المذهب وكان حديث غير الاورع موافقا للكتاب والمذهب وربما
كان شاذا نادرا او كان معارضا مشهورا او ربما كان ميل حكام العامة وقضاتهم
اليه اكثر واما العرض على الكتاب فالمعنى الذى قلناه انما ينفع لطرح الاحاديث
التى وضعها الغلاة والملاحدة فى الاصول واهل الاباحة وامثالهم فى الفروع لانهم
وضعوا ما يخالف محكمات الكتاب واولوا الكتاب على حسب هويتهم وبدعتهم وربما
وضعوا احاديث نسبوها الى الصادقين ثم تزويجا لمذاهبهم الفاسدة فوضع الائمة
لشيعتهم هذه القاعدة واما موافقة العامة ومخالفتها فاعلم ان مذاهب العامة فى زمان
الصادقين ثم ما كانت محصورة فى المذاهب الاربعة وقد نقل عن تواريخهم ان اهل
كوفة كان عملهم فى عصر الصادق ثم على فتاوى ابى حنيفة وسفيان الثورى ورجل
آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر
واهل البصرة على عثمان وسوادة وسعيد والربيع من فقهائهم واهل الشام على الاوزاعى
والوليد واهل مصر على الليث بن سعد واهل خراسان ورو على عبد الله بن مبارك
وكان فيهم من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن مسيب وعكرمة وربيعة الراى
وسفيان بن عيينة ومحمد بن شهاب الزهرى وكل واحد من هؤلاء امام قوم برأسه
ليس تابعا بغيره وكانت المذاهب الاربعة كغيرها الى ان مال هرون الرشيد الى الحنفية
وغيره الى غيرها ولكن لم تترك المذاهب الاخر الى ان استقر رأيهم بحصر المذاهب
فى الاربعة فى سنة خمس وستين وستمائة كما نقل فصارت اشهر من غيرها بتوسط
السلاطين والامراء واشتهر البعض الاخر بتوسط ما ذكر ولكونه اقرب الى الصواب من غيره

لكن مذهب الشافعي مثلاً هذا انما يتجه الحمل على التقية لو وافق الخبر جميعهم او اكثرهم
او علم ان مضمونه كان هو المعمول به في زمان ذلك الامام ع الذي اسند اليه
الخبر او قامت قرائن اخرى يعلم منها انها خارج مخرج التقية فليس لاحد ان يحمل الخبر
على التقية بمجرد انه موافق لمذهب احدهم مثلاً وان لم يعلم حال هذا المذهب في زمان
صدور ذلك الخبر فاما الارجاء والتوقف فان كان في الفتوى بحكم الله الواقعي مع
التخيير في العمل فالمكلف في سعة وان كان في العمل فيلزم الضيق وترك اكثر العبادات و
المعاملات اذ ليس حديث الا وله ما يضاده او يناقضه وفي الاكثر ليس نص من القرآن
حكم ولا من السنة المتواترة والعامة في المسألة مختلفون مع عدم العلم بحال فتاويهم
في ذلك الزمان واما الاحتياط فربما يؤدي الى الضيق ان قيل بوجوبه والاداء
في الجمع فانت اذا تأملت ما قلناه ونظرت في احاديث التراجيح من حيث الاختلاف
اذ قد اكتفى في البعض بالتوقف وفي البعض بالتخيير وفي البعض فصل تفصيلاً ثم ان
المفصلات منها مختلفة الترتيب مختلفة العدد ونظرت ايضاً في قول الصادق ع
انه هو الذي اوقع هذا الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ثم ولنا علمت ان
الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى فيجوز للمكلف العمل بما في الكافي
والفقيه بشرط عدم ترجيح الشيخ له سواء كان له معارض ام لا نعم الترجيح بما ذكر في
الاخبار يستحب ان امكن وسيجيء كلام ابسط من هذا ان شاء الله تعالى واما رد الشيخ فينبغي
النظر فيه والتأمل كما ينبغي من التأمل في فتاويه المختلفة وفي مطابقة قوله لما رده
في الباب او مخالفته له فتأمل واما تفصيل ما قيل في هذا المقام فاعلم ان بعض
من عاصرناه من السادة الفضلاء وكان شريكاً لنا في التحصيل افاض الله مراحمه
في تربته قد الف في هذا الشأن رسالة ولم اقف على تأليف بسط فيه القول مثل
بسطها فانا انقل ان شاء الله تعالى منها ما ذكره من الاحاديث التي لم يذكرها المصنف مع بعض



بعض ما افاده او نقله فان سنح شيء فاصرح به والذي نقله من الاحاديث زايداً
على ما نقله المصنف ثم هي هذه الاول ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي انه سأل
الرضا ع يوماً وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين
المختلفين عن رسول الله ص في الشيء الواحد فقال ع ان الله عز وجل حرم حراماً
واحل حلالاً وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله وفي تحريم ما احل الله
او دفع فريضة في كتاب الله رسمها بيّن قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك ما لا يسع
الاخذ به لان رسول الله ص لم يكن ليحرم ما احل الله عز وجل ان اتبع الا ما يوحى الي
ولا ليحلل ما حرم الله
فكان ص متبعاً لله مؤدياً عن الله ما امره به من تبليغ الرسالة قلت فانه يرد عنكم
الحديث في الشيء عن رسول الله ص مما هو ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه
فقال وكذلك قد نهى رسول الله ص عن اشياء نهي حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله عز
وجل وامر باشياء فصار ذلك الامر واجباً لازماً كعدل فرائض الله تعالى ووافق
في ذلك امره امر الله عز وجل فما جاء في النهي عن رسول الله ص نهي حرام ثم جاء
خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما امر به لانا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ص
ولا نأمر بخلاف ما امر رسول الله ص الا لعلة خوف ضرورة فاما ان نستحل ما حرم
رسول الله ص او نحرم ما استحله رسول الله ص فلا يكون ذلك ابداً لانا تابعون
لرسول الله ص مسلمون له كما كان رسول الله ص تابعاً لامر ربه عز وجل مسلماً له
وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله
ص نهى عن اشياء ليس نهي حرام بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس امر فرض ولا
واجب بل امر فضل ورجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله ص
نهي اعافة او امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عليكم عنا
فيه الخبر باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين

باتفاق الثقات فيهما يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت
موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ص والرد اليه والينا وكان تارك
ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول الله ص مشركا بالله العظيم
فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله
موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه
على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مامورا به
عن رسول الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله ص وامره وما كان في السنة
نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله
وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار
من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا
الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف
وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا الثاني ما رواه ابن ادريس رح
في السرائر عن موسى بن محمد بن علي بن موسى قال كتبت الى ابي الحسن ع اساله عن العلم
المنقول الينا عن آبائك واجدادك صلوات الله عليهم قد اختلف علينا فكيف العمل
به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه
وما لم تعلموا فردوه الينا والثالث ما رواه الكليني رح عن ايوب بن الحر قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله
فهو زخرف الرابع ما رواه عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث القران
فهو زخرف الخامس ما رواه ايضا عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع قال خطب
النبي ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم
يخالف كتاب الله فلم اقله السادس ما رواه عن السكوني عن ابي عبد الله ع



عبد الله ع قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما
وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه السابع ما رواه الطبرسي
في مجمع البيان قال وقال النبي ص اذا جاءكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه
فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط الثامن ما رواه في البحار عن ابي عبد الله ع
قال قال لي رسول الله ص اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهناه واسهله وارشده
فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله اقول النحلة العطية
ولعل غرضه ص ان ديني لما كان هو السمحة السهلة فما كان من الاحاديث المنسوبة
الى اسهل عملا واوفق بما يقتضيه العقل من الحسن حتى يكون اهنا على العامل وارشد
من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى الخيرات فاسندوه الي ثم لم يكتفوا بهذا
اذ ربما كان الشيء بهذه الصفات ولكنه خالف محكم الكتاب كبعض العبادات
المبتدعة التي يستحسنها العقول الناقصة كعقول غير المعصوم ع فيجب مع ما قلته موافقة
الوقت موافقته للكتاب فلو كان كذلك فانا قلته لانه اما قول في الواقع او موافق
لقولي لاني لم اترك كل حسن الا امرت به كما لم اترك كل قبيح الا نهيت عنه هذا ما
خطر بالبال قيل ولعل المراد اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنا
واسهل واقرب الى الرشد والصواب فاعلموا انا قائله فالنحلة كناية عن قوله
والاخذ به ويحتمل ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر اي انحلوني اهنا
نحل واسهله وارشده والحاصل ان كل ما يرد من عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون
ما ذكره بعده في قوة الاستثناء منه التاسع ما رواه فيه ايضا عنه ع قال ما اتاكم عنا
من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل العاشر فيه عن محمد بن مسلم عنه ع قال
ع يا محمد ما جاءك من رواية من بر او فاجر يوافق القران فخذ به وما جاءك في
رواية من بر او فاجر يخالف القران فلا تاخذ بها الحادي عشر فيه عن سدير عنه ع

قال قال لي يا محمد ما جاءك من رواية ابو جعفر وابو عبد الله ع لا يصدق علينا
الا بما يوافق كتاب الله وسنة نبيه ص الثاني عشر فيه عن العبد الصالح ع قال
اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى احاديثنا فان اشبههما
فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل الثالث عشر فيه عن ابي محمد ع في رسالته الى اهل
الاهواز انه ع قال فاذا شهد الكتاب بتصديق خبر وتحقيقه وانكرته طائفة من الامة
وعارضته بحديث من هذه الاحاديث المزورة صارت بانكارها ودفعها الكتاب
كفارا ضلالا واصح خبر ما عرف تحقيقه من الكتاب مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله
ص حيث قال اني مستخلف فيكم خليفتين كتاب الله وعترتي الحديث الرابع عشر فيه
عن ابي جعفر الثاني ع في مناظرته مع يحيى بن اكثم انه قال قال رسول الله عليه في حجة
الوداع قد كثرت علي الكذابة وستكثر فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنتي فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا
به وما خالف الله وسنتي فلا تأخذوا به الخبر الخامس عشر ما رواه الشيخ الحر في
كتاب القضاء من الوسائل عن ابي جعفر ع في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث
فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه
الينا حتى يستبين لكم السادس عشر ما رواه فيه عن اليقطيني عن يونس بن عبد
الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر فقال يا ابا محمد ما اشد في الحديث
واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الاحاديث فقال حدثني هشام
بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن والسنة
او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله
في كتاب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف
قول ربنا تع وسنة نبينا محمد ص فانا اذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله



رسول الله ص الخبر طويل وفيه ان يونس عرض بعض كتب ابي عبد الله ع على الرضا
ع فانكر منها احاديث كثيرة ثم قال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله ع الى
ان قال فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن الى ان قال ان كلام آخرنا مثل كلام اولنا
وكلام اولنا مصداق لكلام آخرنا واذا اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه
عليه الحديث السابع عشر ما رواه فيه عن جابر عن ابي جعفر ع في جملة حديث
انه قال وما جاءكم عنا حديث فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم
تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده وردوه علينا
حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا الحديث الثامن عشر ما رواه الطبرسي ره
في الاحتجاج عن الصادق ع ان رسول الله ص قال ما وجدتم في كتاب الله
عز وجل وكان في سنة النبي ص فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم يكن فيه
سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدي
وباي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة قيل
يا رسول الله من اصحابك قال اهل بيتي قال علي بن محمد بن الحسن القمي رض ان
اهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما افتوهم بالتقية فما
يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة التاسع عشر ما رواه فيه عن
ابي عبد الله ع انه قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه
فخالفوهم فما هم على الحنيفية على شيء العشرون ما رواه في البحار عن ابي اسحق ره
قال قال لي ابو عبد الله ع اتدري لم امرتم بخلاف ما تقول العامة فقلت لا
فقال ان عليا ع لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال
امره وكانوا يسألون امير المؤمنين ع عن شيء لا يعلمونه واذا افتاهم جعلوا
له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس الواحد والعشرون ما رواه فيه

عن علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس
في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد فا ستفتة
في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه اقول الحامل على انه كان عنده
خبران لا يدري بايهما ياخذ الثاني والعشرون ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله
ع قال لا يسع الناس حتى يسالوا او يتفقهوا او يعرفوا امامهم ويسعهم ان ياخذوا
بما يقول وان كانت تقية اقول الوجوه المرجحة المستنبطة من تلك الاحاديث
والحكم عند اختلاف الحديثين يرتقي الى عشرة اوجه الاول الترجيح باعتبار
السند فيرجح رواية الاوثق والاصدق والافقه على غيرها الثاني الترجيح
باعتبار الشهرة الثالث باعتبار موافقة الكتاب الرابع باعتبار موافقة السنة
الخامس باعتبار موافقة باقي الاخبار المعلومة السادس باعتبار مخالفة العامة
او مخالفة الحكم الذي حكامهم وقضاتهم اليه اميل السابع باعتبار التقدم
والتاخر فيقدم المتاخر الثامن باعتبار موافقة الاحتياط التاسع التاسع
التوقف والارجاء العاشر التخيير اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان فايدة الترجيح
حصول قوة الظن بان ما اشتمل على المرجح هو حكم الله الواقعي واما قوة
الظن بان الحديث صدر عن المعصوم مع قطع النظر عن مطابقته للواقع
وعدم مطابقته لاحتمال الصدور تقية او لمصلحة اخرى فلا عبرة بها في نظر
المجتهد او العامل من حيث هو مجتهد او عامل فعلى هذا لا بد ان يكون الحديث
الراجح مشتملا على جميع ما اشتمل عليه المرجوح مع زيادة وجه ليس في المرجوح
مثلا اذا كان كل من الحديثين المتعارضين مشهورا مخالفا للعامة غير مخالف
للكتاب او السنة وباقي الاحاديث لعدم وجدان حكمها فيها غير معلوم التاريخ
موافقا او مخالفا للاحتياط في ترجيح احدهما على الاخر باعتبار السند ان كان



ان كان فيه تفاوت بالوثوق والاوثقية وغيرهما وعلى هذا فقس ولو لم يكن
هناك جهة ترجيحا اصلا فلا بد من التوقف او التخيير ثم ان المشهور بل المجمع عليه
عند الاصوليين هو وجوب استعمال الترجيح ووجوب العمل بالراجح ويستفاد
دليلهم انه قد يرد على قولهم اشكالات على تلك الاحاديث منها ان الواجب على
من يسلك طريق العمل بالمتعارضين ان يجيب بان اللازم العمل بالحديث الذي
اختص بوجه من جملة ثمانية وجوه ان كان مناط جوابه على الوجوه المعلومة
من الاحاديث وهو ما فوق التوقف حسب ما ذكرناه مع ان الراوي سال عن المرجح
واجاب ع بان اللازم العمل بما هو اصح سندا ففرض الراوي التساوي فيه فاجاب
ترجيح المشهور على النادر فيشكل الامر بان الراوي ان فرض التساوي في الوجوه
الاخر غير السند ثم فرض التساوي فيه ايضا فالجواب هو التوقف والتخيير ليس الا
وان لم يفرض التساوي فالعمل بما هو اصح سندا لا يقتضي قوة الظن بالعمل بما هو
حكم الله تعالى في الواقع لان الاوثقية لا تفيد الا قوة الظن بصدور الخبر عن المعصوم
وربما كان خبر الثقة قطعي المضمون فضلا عن قوة الظن به كما اشرنا اليه كان
يروي الاوثق ما هو مخالف بجميع اقوال الامة ويروي الثقة ما هو المعلوم من
مذهب الشيعة وايضا بعد فرض التساوي في السند فقط فليس اللازم
العمل بما يخالف العامة كما يدل عليه حديث زرارة ثم اعني ان المخالفة لا تقتضي
قوة الظن بكون مضمون المخالف واقعيا كما اذا كان الموافق موافقا لنص
الكتاب ومحكمه لان صدور الاخبار التي ليست واقعية ليس منحصرا في
التقية عن العامة بل لعله كان تقية من بعض سلاطين الوقت الذي
لا يبالي بالدين مطلقا كبعض بني امية وبني عباس اما ترى ان الوليد لعنه الله
استخف بالقران والمتوكل لعنه الله صرح بعداوة السيدة النساء صلوات الله

عليها مع ان هذين ليس منى مبا الاحد من العامة ومنها ان العرض على كتاب الله ثم
ان كان على الحكم الذى صار معمولة ضروريا فى الدين او المذهب فلا ثمرة لعرض
الحديث عليه ان كان المقصود تحصيل العلم او الظن بحقيته ليعمل به لان مثل هذا
الحكم مستغن عن الدليل وان كان على الظ الذى اختلف فى ظهوره ولم يعلم
من طريق الائمة حاله والمقصود منه ما يحصل من موافقته لمثل هذا الظ
قوة الظن اذ ربما كانت دعوى الظهور من قايله غير مستندة الى حجة شرعية
وكان ما ليس بظ عنده هو المقصود فيكون الحديث المخالف لهذا الظ هو المطابق للواقع
ومنها الاكتفاء فى البعض بالبعض ومنها مخالفة الترتيب ففى البعض قدمت الشهرة
وفى الآخر قدم السند وغير ذلك مما يظ بالتامل فيها والجواب عن الكل هو ما اشرنا
اليه من ان الاصل التوقف فى الفتوى والتخيير فى العمل ان لم يحصل من دليل آخر
العلم لعدم مطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى والعمل
على بعض المرجحات مع فرض التساوى فى الباقى فكأنه ثم قال السند مرجح مع
فرض التساوى فى غيره والمخالفة للعامة مرجحة مع فرض التساوى فى غيرهما
والموافقة للكتاب مرجحة مع فرض التساوى فى غيرها وهكذا واما الاكتفاء
بالبعض فغير مناف للاستيعاب واما التعرض للبعض الخاص فلعله كان
للاهتمام به مثلا اذا كان الغالب فى جماعة الكذب المخالف للقران والسنة
فالمناسب لمعرفة حال حديثهم من جهة الصدق والكذب تعليم قاعدة الموافقة
والمخالفة واكثر المخالفين وان كانوا عاملين بالاحكام الضرورية المستنبطة
من الكتاب والسنة ولكن لما سمعوا ان للقران بواطنا فربما توهموا ان الحديث
المخالف لمحكماته ربما كان من بواطن القران وانه يجوز نسخ الباطن لحكم الظ
وان علم هذا عند الائمة فلهذا وامثاله قال الامام ان الحديث المخالف للمحكم



للمحكم زخرف وكذب وان باطن القران لا يناقض محكماته واما القايلون بوجوب
استعلام التراجيح ووجوب العمل بالراجح فاستدلوا عليه بهذه الاحاديث وبالادلة
العقلية ولما اشكل عليهم امر هذه الاحاديث عمدوا الى التوجيه وانا اذكر ما قالوه
واشير الى بعض ما فيه ولا اتعرض لما فى بعض توجيهاتهم من التكلف والتعسف
لئلا اطيل اذهان الطالبين اما دليلهم فقاله فى الرسالة الاول اما وجوب بذل
الجهد فى استعلام التراجيح فلبقاء التكليف ووجوب الاتيان بالمكلف به مع
الاختلاف فى بعض افراده وهو متوقف على معرفته وهى على الاجتهاد والسعى فى
تحصيله ومن جملته طلب التراجيح كما لا يخفى اقول اما بقاء التكليف فمسلم ولكن
على تفصيل وهو ان المكلف به فى صورة عدم التعارض معلوم ومعه فالمكلف به
اما احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى
الاصول واما لزوم التكليف بما هو الواقع وبما حصل الظن بانه كك مع كون الحديث
المعارض ايضا جايز العمل مظنون الصدق فغير مسلم بل هو عين المتنازع فيه
ثم قال ما حاصله ان مع التعارض لا يجوز العمل بالمجموع وليس كلاهما حقا بناء
على قاعدة التحسين والتقبيح وبطلان التصويب وان كان فى ايدى الناس
كما قال امير المومنين ع حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا فلو
لم يبالغ الفقيه فى السعى فى تحصيل الحق وترجيحه لكان مقصرا اقول من قال بالتخيير
لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سمعت حصول حديثين يجوز له العمل
بهما لولا التعارض ومع التعارض قد رخص الائمة ع العمل وان كان ما يعمل به
مخالفا للواقع وقبيحا فى نفس الامر فانتم ايضا تقولون بجواز العمل بخلاف الواقع
لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح ثم قال واما وجوب العمل
بالراجح فعن العلامة ره فى النهاية البحث الثانى فى جوازه المحققون على وجوب

العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح وانكره بعضهم لنا وجوه الاول الاجماع
على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين الى آخر ما قال وقال ره في المبحث الرابع
من مبحث الخبر للاجماع على ان الدليلين اذا تساويا واختص احدهما بمزيد قوة
تعين العمل به الثاني اذا تعارض الظنان ثم ترجح احدهما بمزيد قوة تعين العمل بالراجح
عرفا فكذا شرعا لقوله ع ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث لو لم يعمل
بالراجح لزم العمل بالمرجوح ويمتنع عقلا ترجيح المرجوح على الراجح الرابع تقرير النبي صلعم
معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض انتهى اقول اما
الاجماع على الجواز دون الوجوب بخصوصه فلا ينفع فيما نحن فيه اعني اثبات الوجوب
واما دعوى الاجماع عليه بخصوصه فممنوع لان دخول قول الحجة فيه غير معلوم وضعف دليله
الثاني اظهر من الاول واما الثالث فقد سلف الكلام عليه فتذكر واما الرابع فحديث
معاذ كما قيل غير ثابت عندنا بل نقل انه ثم قال له لا اكتب الى اكتب اليك واما
التوجيهات فقد كررنا في الرسالة ما ذكرناه من الاشكالات ونزاد عليها قوله ومنها مخالفة
المراتب الثالث يعني به حديث الميثمي ومنها اختلافهما في التوقف والتخيير في منتهى
ومنها كلية الحكم بتقديم ما وافق كتاب الله وطرح المخالف مع ان تخصيص الكتاب بخبر
الواحد قول العلامة ره وغيره ايضا وايضا بعض الروايات الدالة على انحصار فهم
القرآن بهم ع يدل على تقديم الروايات المخالفة للقرآن ومنها ان المسألة اصولية
فكيف يمكن اثباتها باخبار الآحاد ثم اجاب ره على تقدير وجوب الترجيح باجوبة
لاعتبار بعضها على بعض وبعضها مستبعد وفي الجواب عن اشكال الاكتفاء ببعض جميع
رضي السند في مرتبة والشهرة في اخرى مع ان اللازم ملاحظة الجميع وتحقق التعا
الا الوجه الذي يختص باحدهما ويترجح به كما اشرنا اليه بل ما قلناه من ان فرضهم ع
بيان المرجحات وملاحظة التساوي فيما عداما ذكر في كل مرتبة قال ويعلم من هذا



من هذا الجواب عن اختلاف الترتيب وعن ترك بعض الوجوه وغاية ما يلزم تأخير
البيان عن وقت الخطاب وهو جائز اقول جواز هذا وان كان مشهورا ولكنه على الظاهر
محل نظر عندي اذ لا بد من البيان ولو بعد حين ولو كان ثم بينة للراوي او غيره
لاقتضت العادة نقله الينا لعموم البلوى الى مثل هذه القاعدة على تقدير وجوب
الترجيح وانا اذا لاحظت مجموع ما نقل في نقل في الترجيح لم نجد حديثا واحدا كافيا
في بيان هذه القاعدة بل كل حديث مشتمل على بعض ما لا بد منه في البيان ومن المستبعد
ايضا عدم احتياج كل الرواة حين السؤال الى بيان المسؤول عنه تمام ثم ان ما قاله لا يحسم
مادة الاشكال لان في بعض الروايات اكتفى بالتخيير وليس هو من الوجوه المرجحة بل
هو مناف لوجوب الترجيح وانما يصار اليه عند العجز عنه واجاب عن اختلاف حديث
الميثمي بغيره بان الاشكال ان كان باعتبار عدم ذكره ع بعض وجوه الترجيح
فالجواب عنه عدم لزوم ذكر جميع احكام المسألة في مقام واحد وان كان باعتبار
تخصيصه ع التخيير بالمستحبات فيمكن حمله على التعميم بحيث يشمل التخيير الاصلي كما
في خصال الكفارة والتخيير الاضطراري كما في صورة العجز عن الترجيح اقول حاصل
حديث الميثمي هو لزوم طرح ما يضاد الحكم المقطوع به من الكتاب والسنة او يناقضه
وهذا مما لا شك فيه ولا يخالفه في ذلك خبر آخر ولزوم حمل الخبر المشتمل على الامر با
لشئ على الجواز ان كان في السنة المقطوع بها نهي عن ذلك الشئ بعد العلم بكونه
نهي كراهة واعافة وحمل ما اشتمل على النهي عن الشئ على رفع البأس عن الترك ان كان
في السنة امر ندب به واما الخبران المتناقضان او المتضادان اللذان لا يعرف حكم واحد
منهما من الكتاب والسنة وهذا على ما هو مناط بحثنا فلم يتعرض له لانه فرض ان في السنة
حديثا في كل منهم ثم ما يضاده او يناقضه وانما تعرض له هو ع فحكم فيه بالتوقف
والكف والفحص ولا ريب في امكانها اذا كان التوقف في الفتوى والكف عن العمل

فاما اختاره ثم الكف والترك مع ان اللازم على تقديم التعارض التساقط والرجوع
الى حكم الاصل وهو الاباحة لما مر من ترجيح الترك في الشئ المحتمل للحرمة وغيرها
فيكون حاصل كلامه ثم الترجيح ابتدآء من طريق الاحتياط والقائلون بوجوب الترجيح
لا يقولون به الا بعد العجز عن غيره من الخبر عليهم لا لهم وبالجملة ليس في هذا الحديث
شئ مناف لباقي الاخبار على طريقتنا وحمله على ما يشمل التخيير الاصلي بعيد واجاب
عن الاختلاف في مثنى المراتب فقال فان الشيخ الطبرسي ره بعد نقل رواية عمر بن
حنظلة في احتجاج الصادق ع جآء هذا على سبيل التقدير الى ان قال واما قوله صلوات
الله عليه للسائل ارجه وقف عنده حتى تلقى امامك امره بذلك عند تمكنه من الوصول
الى الامام ع فاما اذا كان غائبا ولا يتمكن من الوصول اليه والاصحاب كلهم مجمعون
على الخبرين ولم يكن هناك رجحان لرواة احدهما على رواة الاخر بالكثرة والعدالة
كان الحكم من باب التخيير وقال شيخنا العلامة محمد باقر المجلسي ره في باب علل الاختلاف
من البحار بعد نقل كلام الشيخ الطبرسي ره اقول ما ذكره في الجمع بين الخبرين من حمل
الارجاء على ما اذا تمكن من الوصول الى الامام ع والرجوع اليه وهو التخيير على عدمه
وهو اظهر الوجوه واوجهها وجمع بينهما بعض الافاضل بحمل التخيير على ما ورد في العبادات
وتخصيص الارجاء بما اذا تعلق بالمعاملات والاحكام ويمكن الجمع بحمل الارجاء
على عدم الحكم باحدهما بخصوصه فلا ينافي جواز العمل بايهما شاء او بحمل الارجاء
اذا لم يكن له بد من العمل باحدهما كما يومى اليه خبر سماعة ويظهر من خبر الميثمي كانهما
سببا وخبر جمع آخر بينهما وسنفصل القول في رسالة منفردة انتهى كلامه ره وقال
في الجواب عن الاشكال بتقديم الكتاب واما دفع الاشكال السادس فهو ان عدم جواز تخصيص
الكتاب باخبار الاحاد قول بعض فحول العلماء واقوى ما استدل به عليه هو اجماع الصحابة
لانه لو عمل بالخاص في مدلوله فخصص العام فقد عمل بهما وادعى الاجماع انتهى وقال يخفى



ولا يخفى حال الاجماع واما ترجيح الاعمال فهو فرع كونه اقوى من الاطراح ولا نم كونه
اقوى كلية وما قيل ان دلالة الخاص قطعي والعام ظني ان سلم كلية لا ينفع لعدم
استلزام الترجيح بل التساوي وكذا الحكم بعدم الجواز كلية لكون الكتاب قطعيا
والخبر ظنيا اشكل لشيوع التخصيص وقوة دلالة الخاص على مدلوله وحصر احاطة
العلم بالقرآن بهم ع فان قلت قال العلامة الشيرازي ره في حاشية المعالم في مبحث
التخصيص والصواب ان الدليل الذي يصلح الاعتماد عليه في حجية خبر الواحد يدل
على جواز تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد
متكثرة وقلما تخلو الواقعة من عمومات القرآنية او خصوصها ولك عمل اصحابنا فيشهد
به الاستقراء انتهى وقوله يدل على التخصيص كلية تلك الكلية غير مسلمة ان سلم
ادعاها بل التحقيق في هذا المقام ما افاده شيخنا العلامة تم قدس سره في مبحث المجمل
والمبين في اواخر تعليقاته على شرح المختصر وتعليقاته قوله لكن بقي ههنا شئ آخر
وهو انه الى آخره الذي يظهر بالتامل ان الغاء احد الدليلين وابطاله بالكلية يتوقف
على كون الآخر اقوى منه سندا وحجية فلا يجوز طرح آية من الكتاب مثلا بالكلية بمجرد
خبر واحد على خلافها واما الجمع بينهما بالتخصيص والتقييد فلا يتوقف على ذلك فيجوز
تخصيص الكتاب او السنة المتواترة او تقييدها بالخبر الواحد وكذا تخصيص المنطوق
او تقييده بما اعتبر من المفهوم لكن بشرط زيادة قوة الظن الحاصل بخروج المخرج على الظن
الحاصل بشمول ذلك العام او المطلق له كان يكون المخرج بعض الافراد النادرة الغير
الغالبة واما اذا كان ظن الشمول اقوى كان يكون المخرج الافراد الشايعة الغالبة
فلا يجوز التخصيص والتقييد ح الا اذا كان المخصص او المقيد اقوى حجة منه كالكتاب
والسنة المتواترة بالنسبة الى خبر الواحد وذلك لان مناط الحكم عندهم هو الظن وظن
ان الظن بشمول العام او المطلق للافراد الشايعة الغالبة ظن قوي فاذا كان العام

سره ليس بمبهم ثم قال ره نعم يبقى الاشكال ان دفع التعارض بين التراجيح ففي صورة
كون راوي احدهما اوثق واورع والآخر افقه فقدم ره في شرح الحديث الاول
كلام العلامة الاردبيلي ره في التردد واجراء الدليل على كليهما ولا يبعد
ان يرجح رجحان حسن الافقه لما مر فيه من رواية ابن هيم الكرخي وكذا الرواية ابن
المزيد المذكورة في البحار في باب ان حديثهم ره صعب مستصعب ثم قال سمعت
اباعبد الله ع يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف
على وجوه فلو شاء انسان لصرف الكلام كيف شاء ولا يكذب وكذا الرواية المنقول
فيه عن ابي عبدالله ع حديث تدريه خير من عشرة ترويه ان لكل حقيقة حقا ولكل
صواب نورا ثم قال انا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف
اللحن انتهى وغيرها كما يظهر من الرجوع في ذلك الباب ولا يخفى رجحان رواية من
يفهم معاني كلامهم وخصوصياتهم مع كونه ثقة على غيره وان كان اوثق قلنا ثم
وان وقع التعارض بين الاوثقية وموافقة الكتاب فلما كان الكتاب العزيز
متواترا للفظ فهو راجح على الحديث من حيث هو فينبغي ملاحظة مدلولهما فان
احتمل النسخ فيحتمل الى نسخ الكتاب بخبر الواحد وان احتمل التخصيص فقد مر تحقيقه
فان شئت فراجعه وان لم يحتملهما فالراجح الحديث الموافق للكتاب قال العلامة
ره في مبحث تراجيح النهاية خاتمة لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح
بسبب النقل بل بسبب المتن ولما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا
لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي الترجيح في الكلام
من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام في مورده خاصة جمعا
بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه
اولى من حمل القيد للمندوب واذا تعارض الكتاب والخبر الواحد فان كان الكتاب



او المطلق قطعي السند او المنطوق وكان المخصص والمقيد ظني السند او المفهوم
فالظن بشمول ذلك العام او المطلق لتلك الافراد الشايعة الغالبة اقوى من الظن الحاصل
بذلك المخصص او المقيد بخبر وجده فيجب ان يعمل بذلك الظن القوي لا بهذا الضعيف
واذا تساويا الظنان فلو يمكن ترجيح احدهما يجب التماس مرجح آخر او التوقف
انتهى اقول ان الفاضل المدقق في حواشي المعالم لم يجعل التخصيص مخالفة للكتاب
بل حمل المخالفة على ان يكون الخبر مناقضا له وقد مر كلام في هذه المسئلة فراجعه
وقال في الجواب عن اثبات المسئلة الاصولية بخبر الواحد وليعلم ان هذه المسئلة
ليست اتفاقية كما يفهم من كلام العلامة الشرواني وشيخنا العلامة تم طاب ثراه
وغيره وكذا الغرض من قال بهذا اعني لزوم العلم من اصول الفقه غير معلوم قال من
اقول من لم يكتف بالظن في الاصول ذهب الى ان الدليل المخصوص على كل حكم يجب
ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب العمل وذلك دليل قطعي اجمالي
على كل ما يدل بالظن فظاهر انه ليس محلا للنزاع وقال شيخنا العلامة في اثناء
الحاشية المعروفة بقوله قوله قبل قدم ان المنع هو الاجماع في مبحث الاخبار
فيه قدم ره اما ما ذكره المحشي ره فيه ان بعد تسليم وجود الدليل القطعي الاجمالي
على العمل بالظن في الاصول القول بعدم جواز الاكتفاء فيه واشتراط الدليل القطعي
التفصيلي سخيف لا يمكن حمل كلام العلماء الاعلام عليه وايضا الاجماع على وجوب
العمل بالظن في الاصول والقول باشتراط الدليل القطعي التفصيلي في كل مسئلة
مما لا اتجاه له اصلا اقول التحقيق في هذا المقام مطابقا لما استفدته من شيخنا
العلامة الفهامة شيخ قدس سره ان الظن ان لم ينته الى القطع فلا وثوق به ولا يغني
من جوع فاذا انتهى فهو كاف سواء كان بغير واسطة او بها والقول بان الفرق بين
الفروع والاصول ثم مفقود كما قال من ان ام موجود كما افاد شيخنا ثم قدس سره

معلوم المتن كما هو معلوم النقل تعين العمل به لانه معلوم وخبر الواحد مظنون
فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام من الخبر الواحد الخاص كان الجمع
بينهما اولى بان يخصص العموم به وقد سبق انتهى اقول لما سبق التحقيق من الاستاد
ثم ره ووالده العلامة فلا يخفى عليك التامل فى عموم قوله ره وان كان مظنون
الدلالة ثم وان وقع التعارض بين الاوثق والاشهر فينبغى ملاحظة قوة مدلولها
فلو بلغ الشهرة الى اليقين كما سبق فى كلام المحقق الاردبيلى فى شرح الحديث الاول
فالامر واضح والا فاللازم ملاحظتهما وترجيح الاقوى ثم التوقف والتخيير ولو وقع
التعارض بين الاوثق ومخالفة العامة فكذلك ينبغى الملاحظة وترجيح الاقوى
وقس على ذلك حال الافقهية مع غيرها وكذا موافقة الكتاب او السنة مع غيرهما
وكذا جميع محتملات التعارض بانه ان كان المناط الظن والاطمينان ينبغى ملاحظة
الاقوى لما سبق وان كان المناط مجرد وقوع الامر فكذلك ينبغى ملاحظة القوة
ايضا للاحتياط وهو من وجوه التراجيح المنصوصة مع كونه راجحا للاخبار الكثيرة
كما بين فى محله وقد اشرت اليه هذا اجمال القول فعلينا التخلية العظيمة والتامل
الصادق فى خصوصيات الموارد ثم الترجيح والاحتياط فى جميع الامور مهما امكن
والتوكل على الله تعالى والدعاء والالحاح وتخليص النية والمجاهدة والتوسل الى
المعصومين صلوات الله عليهم ارشدنا الله واياكم بلطفه وكرمه انتهى كلامه
رفع مقامه اعلم انى ظفرت فى هذه الرسالة بجملة وافية من ادلة معذورية
الجاهل من الاحاديث وكان النظر عند الاتمام فاحببت ايرادها فى الخاتمة
رجاء ان يعفو الله تبارك وتعالى عن جهالاتى وهفواتى وزلاتى وبعض
ما فيه ذكرته وان تقدم فى هذه الحاشية ولكن ما ذكره لئلا يحتاج الناظر الى
الرجوع فروى الصدوق فى التوحيد بسنده عن الصادق عم قال ما حجب الله



علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورواه الكلينى ره ايضا وروى فيه ايضا
عنهم انه قال من عمل بما علم كفى ما لم يعلم وفى ثواب الاعمال بالاسناد مثله
مثله وفيه ايضا عنهم فى جملة حديث انه قال وكل شئ امر الناس به فهم يسعون
له وكل شئ لا يسعون له فهو موضوع عنهم اقول قال فى مجمع البحرين سمعت كلامهم
اى فهمت معناه وهذا الفعل يتعدى بنفسه وبالحرف كما صرح به فيه ايضا وفيه ايضا
عنهم فى قول الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى
يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفيه ايضا عنهم فى جملة
حديث انه قال ره لا يكلف نفسا الا ما اتيها وروى فى الفقيه الحديث المشهور
عن النبى صلعم انه قال وضع عن امتى تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون و
روى الشيخ ره فى كتاب التهذيب عنهم انه قال فى جملة حديث اى رجل ركب
امرا بجهالة فلا شئ عليه وفيه فى باب فضل التجارة عن الحلبى عن ابى عبد الله عم
قال اتى رجل الى ابى عبد الله عم فقال انى ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه
الذى ورثته منه قد كان يربى الى ان قال عم فى جملة وسع الله له جهالة
حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم عليه الحديث وفيه فى باب من يحرم نكاحهن عن
عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى عبد الله عم قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة
فى عدتها بجهالة اهى ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها
بعد ما تنقضى عدتها وقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو اعظم من ذلك الحديث
وقد نقله المصنف ره وفيه فى باب الحد فى السكر ان امير المؤمنين عم قال فيمن
شرب الخمر ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان
تلى عليه اية التحريم فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه احد بانه قرئ
عليه اية التحريم فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه احد بانه قرئ عليه اية التحريم

فلا عنه وقال له ان شربت بعدها اقمنا عليك الحد وفيه ايضا في باب الحد في السرقة
عنه عم في غلام سرق فقال ثم سله فان كان عالما بعقوبتها فاسأله عنها وان لم
يعلم ان عليه القطع فخل سبيله وفي الجهاد في باب علل الاختلاف عن ابي ابراهيم
عم في جملة حديث طويل انه قال في قوله تعالى لنبيه ثم قل فلله الحجة البالغة فلو
شاء لهديكم اجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلم العالم بعلمه
لان الله عدل لا يجوز يحتج على خلقه بما يعلمون يدعوهم الى ما يعرفون لا الى ما
يجهلون وينكرون وفي اوائل دعاء التحريم من الصحيفة الكاملة اي تجعل لا يسعهم
حول ذلك منه جملة ما احتج به على هذا المطلب وللمناقشة في بعضها مجال
ولكن ملاحظة الجميع مع شهادة العقل كافية لاثباته ثم قال قده فان قلت ينافي
ما ذكرت قوله تعالى في اوائل سورة النساء انما التوبة على الذين يعملون السوء
بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما
حكيما وما رواه ثقة الاسلام في اواخر كتاب اشربة الكافي في باب الغنى
عن علي بن ابراهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن زياد في الصحيح على الظ
وان حكم بكونه موثقا الشيخ البهائي ره في حبل المتين ورواه الفقيه ره في باب
علة الاغسال مرسلا ورواه الشيخ ره في باب الاغسال من يب بعد قول المصنف
وغسل التوبة من الكبائر مرسلا ايضا عن ابي عبدالله عم ان رجلا جاء اليه
فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل
الجلوس استماعا مني لهن فقال عم لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي
انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق عم تالله انت اما سمعت الله يقول
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم
اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد



تركتها واني استغفر الله فقال له الصادق عم قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد
كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله وسله التوبة
من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وفي شرح الفقيه
تالله انت وفي في نسخة انت فعلى نسخة الاصل مباشرة له بترك هذا الكلام ويمكن
ان يكون لفظات ابتداء الكلام الثاني وعلى نسخة عوض انت تب وهو احسن
ويكون مباشرة بالتوبة وعلى نسخة الكافي ارفاقا كما في المشهور في قولهم لله ابوك
تريد ان تكون لله وموافقا لرضاه عم ويكلم بهذا الكلام وفي كل من النسخ احتمالات
لا يسع المقام ذكرها ومن ذكر بعضها يفهم الباقي بالتأمل وقال والدي قدس سره
في شرح يب اقول اعلم ان تالله قسم يورد في مقام التعجب والظ ان خبرها محذوف
اي تالله انت مكذا على سبيل التعجب وما رواه المشايخ الثلاثة في باب اصناف
القضاة من الكافي والفقيه والقضاة اربعة من الخصال وباب من الى الحكم في
من يب عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه عن ابي عبدالله عم
كذا في في ويب عن احمد بن محمد بن خالد ره وفي الفقيه مرسلا وفي الخصال عن
محمد بن موسى بن متوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبدالله
البرقي عن ابيه عن محمد بن ابي عمير رفعه الى ابي عبدالله عم قال القضاة اربعة
ثلثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بالجور وهو يعلم فهو في النار ورجل
قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار
ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة وفي الخصال اختلاف في اللفظ فقط
اما المآل وفي الكل واحد اذا عرفت ذلك فالآية فينبغي نقل معناها حتى ينكشف
حقيقة الحال قالوا ره الخلاف في معنى قوله بجهالة على وجوه احدها ان كل معصية
يفعلها العبد جهالة وان كانت على سبيل العمد لانه يدعو اليها الجهل ويزينها

للعبد عن ابن عباس وعطاء ومجاهد وقتاده وهو المروي عن ابي عبد الله عم
فانه قال كل ذنب عمله العبد وان كان عالما فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه
فقد حكى الله سبحانه قال يوسف لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم
جاهلون فنسبهم الى الجهل لمخاطرتهم بانفسهم معصية الله وثانيها معنى قوله بجهالة
انهم لا يعلمون كنه ما فيه من العقوبة كما يعلم الشيء ضرورة عن الفراء وثالثها ان معناه
انهم يجهلون انها ذنوب ومعاصي فيفعلونها اما بتأويل يخطئون فيه واما ان يفرطوا
في الاستدلال على قبحها عن الجبائي وضعف الرماني هذا القول لانه بخلاف ما
اجمع عليه المفسرون ولانه يوجب ان لا يكون لمن علم انها ذنوب توبة لان قوله انما
التوبة يفيد انها لهؤلاء دون غيرهم وقال ابو العالية وقتاده اجمعت الصحابة على ان
كل ذنب يصيبه الانسان فبجهالة فقال الزجاج انما قال بجهالة لانهم في اختيارهم اللذة
الفانية على اللذة الباقية بجهالة فهو جهل في الاختيار وقال في ق متلبسين بها سفها
فان ارتكاب الذنب سفه وتجاهل ولذلك قيل من عصى الله فهو جاهل حتى
ينزع عن جهالته انتهى فاذا تاملت في تفسيرها علمت انها لا ينافي المطلوب واما
الرواية الاولى ففي سنده ما شئ كما اشرت اليه وعلى تقدير التسليم لا يعارض الاخبار
الادلة لك وثقة والاشهرية من حيث السند وفي المتن ايضا كلام لانه عم
اجاب اولا بالزجر والترك وكلام الراوي بعده يومى الى ميله الى هواه وقوله
كان لم يكن صريحا في عدم السماع بل يحتمل ان يكون توبيخا للنفس واخبارا بكثرة غفلته
وتقصيره وايضا عدم العلم من جهة الاية لا يستلزم عدمه مطلقا واما الرواية
الثانية المرسلة على تقدير التسليم العمل بها تكون مخصصة بالاولى ايضا على تقدير
قلتها فبان لعموم الروايات الادلة في غير مدلولها وكذا ان ثبت عذر معذورية
الجاهل في مادة مخصوصة ولعله يؤيد المطلوب صحيحة ابي بكر الحضرمي من حيث قال



قال صليت باصحابي المغرب فلما ان صليت ركعتين سلمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين
فاعدت فاخبرت ابا عبد الله عم فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك
ان تقوم فتركع ركعة ان رسول الله صلعم الحديث وصحيحة الحارث بن مغيرة النصري الثقة قال
قلت لابي عبد الله عم انا صلينا المغرب فسهى الامام فسلم في ركعتين فاعدنا الصلوة
فقال ولم اعدتم اليس قد انصرف رسول الله صلعم في ركعتين فاتم بركعتين الا اتممتم وصحيحة
ابن احمد الرازي الثقة قال كنت مع اصحاب لي في سفر وانا امامهم فصليت بهم المغرب
فسلمت في الركعتين الاوليين فقال اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني
فقالوا اما نحن فنعيد فقلت ولكني لا اعيد واتم بركعة فاتممت بركعة ثم سرنا فاتيت
ابا عبد الله عم فذكرت له الذي كان من امرنا فقال لي انت كنت اصوب منهم فعلا انما
يعيد من لا يدري ما صلى هذا آخر ما اوردناه والحمد لله اولا وآخرا
والصلوة على رسول الله والبارين من آله والمرجو ممن نظر الى هذه التعليقات ان
على هذا الضعيف المعترف بالقصور باصلاح لغاتها وترويج الكلام نفع الله بها كما نفع باصله
وغفر لنا ولوالدينا ولمن علمنا ولمن تعلم منا ولجميع المؤمنين والمؤمنات انه غفور رحيم امين رب العالمين

قد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب الموسوم بشرح الوافية
للشيخ الاجل والعالم الاكمل سيدنا واستادنا سيد صدر الدين ره
في بلدة المراغة في يوم الاثنين ثاني وعشرين من الشهر
الثامن من السنة الرابعة من المائة الثالثة
من الالف الثاني من الهجرة النبوية على يد
كاتب اقل المؤمنين ابن كربلائي
حاجي محمد قلي غفر الله له ولوالديه بمحمد
وآله

الخط باق والعمر فان
العبد عاص والرب عاف

گر بهم بر زده بینی خط من عیب مکن
که مرا بخت ایام بهم بر زده است